This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600081638W

QUESTIONS
DE RELIGION
ET
D'HISTOIRE

PARIS. -- IMP. SIMON ET COMP , RUE DERFURTH. 1

QUESTIONS
DE RELIGION
ET
D'HISTOIRE

PAR

ALBERT DE BROGLIE

TOME SECOND

PARIS
MICHEL LÉVY FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS
2 BIS, RUE VIVIENNE

1860

Tous droits réservés

223. e. 4.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

SECONDE PARTIE

PHILOSOPHIE

ET

POLÉMIQUE RELIGIEUSE

UN DERNIER MOT

SUR

LA RELIGION DE LEIBNITZ

Septembre 1853.

Le manuscrit inédit ou du moins peu connu de Leibnitz, intitulé, à tort peut-être, *Systema theologicum*, publié en 1844, traduit en français en 1846, a eu le privilége d'exciter à plusieurs reprises une discussion assez vive dans le monde philosophique et religieux. Coupable aux yeux de quelques personnes d'avoir contribué à lui donner une publicité plus étendue, l'auteur de ces pages éprouve le besoin de ré-

pondre une fois à des questions qui lui ont été souvent adressées et à des reproches qui ne lui ont pas été épargnés. Ce n'est pas son travail personnel qu'il vient défendre.

La version du *Systema theologicum* et l'introduction qui la précède sont des ouvrages de jeunesse, pleins d'imperfections et de défauts, et dont l'unique mérite est d'avoir attiré sur l'œuvre du grand Leibnitz une attention un peu plus sérieuse qu'on n'avait consenti à lui accorder jusque-là. Mais c'est sur le caractère même de ce livre, sur la place qu'il doit tenir dans la vie de son illustre auteur, sur les conséquences qu'il est permis d'en tirer, que nous ne croyons pas inutile de revenir. La discussion a porté quelques fruits, qu'il n'est pas sans intérêt de recueillir.

On sait, de reste, l'histoire de ce singulier ouvrage. Les incertitudes connues de la foi de Leibnitz, ses correspondances nombreuses avec les princes, les évêques et les savants catholiques, le prix qu'il parut toujours attacher à leur faire approuver ses opinions ; quelques paroles très-explicites en faveur de l'autorité du Souverain Pontife, insérées dans ses livres de droit public ; d'autres non moins claires, parfaitement conformes à la foi catholique sur certains points métaphysiques du dogme, avaient toujours exercé la critique

de ses biographes. Jusqu'à son dernier jour, les contemporains catholiques de Leibnitz avaient espéré sa conversion : ses coreligionnaires s'étaient souvent irrités de sa froideur. Un nuage planait sur la nature réelle et, il faut le dire, sur la sincérité de ses convictions religieuses.

La postérité était encore dans cette incertitude lorsque fut découvert, pour la première fois, au commencement du siècle, un ouvrage entier, écrit depuis la première ligne jusqu'à la dernière de la main de Leibnitz, et traitant spécialement de tous les points de controverse qui séparent les diverses communions protestantes de l'Église catholique ; — un véritable traité de théologie, faisant la contre-partie exacte de la célèbre Exposition de l'évêque de Meaux : — le tout donné en termes positifs, comme le résultat dernier de ses recherches et l'expression de sa conviction personnelle. Ce travail très-étendu, d'un style pur, coloré et souvent ému, fort remarquable par la bonne disposition des parties et l'enchaînement des idées, conclut sur tous les points comme pourrait le faire un catholique de profession. Il faut trancher le mot : c'est une profession de foi de catholicisme. Il y en eut rarement de mieux raisonnées et de plus éloquentes.

Tout se réunissait pour donner, aux yeux d'un pu-

blic sérieux, un véritable intérêt à ce document : la grandeur du nom de Leibnitz, la singularité d'une découverte si tardive, le mérite même qui s'y fait admirer. Leibnitz catholique, catholique ardent et déterminé, et catholique posthume, cela valait bien, on en conviendra, en fait de curiosité, plus d'une des publications rétrospectives de nos jours. C'était au moins aussi intéressant que quelques lambeaux de phrases de Pascal, quelques notes irrégulièrement jetées sur du papier dans l'effervescence de la composition et l'amertume de la souffrance, et à l'aide desquelles on est parvenu à dénaturer un beau caractère et à défigurer un des monuments du génie humain. Dans un temps où la critique historique, pour le moindre intérêt d'érudition, ne fait pas difficulté de violer le secret de toutes les correspondances et même de profaner le repos de la tombe, — dans un temps où elle s'amuse souvent même à placer en regard, dans les ouvrages célèbres, les ratures et les corrections ; à montrer par conséquent au public ce que les auteurs ont voulu lui cacher, — un ouvrage entier de Leibnitz, écrit dans la plénitude de ses facultés, méritait assurément quelques instants d'attention, ne fût-ce que pour se donner le plaisir d'assister au travail intérieur d'un grand esprit.

Telle n'a pas été pourtant l'opinion des docteurs

protestants de France et d'Allemagne et même de quelques-uns des érudits philosophes. Le manuscrit de Leibnitz avait langui près de cent années dans la bibliothèque de Hanovre : il n'avait pas fallu moins que la conquête pour le tirer de l'oubli. Quand il apparut enfin au grand jour, sa publication fit l'effet d'une indiscrétion importune sur laquelle on ne pouvait trop tôt tirer le voile. Il fut convenu que le *Systema theologicum* était un jeu d'esprit de Leibnitz auquel les éditeurs et traducteurs catholiques avaient grand tort d'attacher la moindre importance. C'était une pièce sans valeur, dont ses auteurs mêmes n'avaient pas voulu tirer parti. Bien que son authenticité fût incontestable, on persista à lui refuser sa place dans les œuvres complètes du père de la philosophie allemande. Les protestants ne voulurent à aucun prix d'un Leibnitz catholique, pas plus que les philosophes d'un Leibnitz chrétien. La question, d'un commun accord, ne dut pas même être débattue.

C'est la conclusion uniforme des réflexions qui ont été consacrées au *Systema theologicum* en Allemagne par M. Grotesend, le bibliothécaire de Hanovre et l'éditeur des œuvres complètes de Leibnitz, et par M. Charles de Rommel, historiographe de la maison électorale de Hesse-Cassel, en tête d'une correspondance curieuse d'un des princes de cette famille avec

l'auteur de la *Théodicée*, — en France, par tous les rédacteurs de journaux protestants. M. Sayous a reproduit dernièrement le même thème dans son élégant ouvrage sur les *écrivains français hors de France*, et plus récemment encore, avec moins d'urbanité et plus de hauteur, M. Waddington, dans les *Annales du protestantisme français*. Nous croyons savoir que l'an dernier, à l'occasion d'une thèse sur la religion de Leibnitz, soutenue en Sorbonne, à la Faculté des Lettres, le *Systema theologicum* ne fut pas traité avec plus de considération par le président illustre de la séance et par les juges du concours.

Le *Systema theologicum* (nous lui donnons ce nom à défaut d'un meilleur, et tout en reconnaissant qu'il a été arbitrairement choisi) existe pourtant. Il est incontestablement l'œuvre de Leibnitz. Il n'est pas moins certain que ses conclusions sont toutes conformes à la foi catholique. Dès lors, pourquoi Leibnitz l'aurait-il écrit, s'il n'inclinait pas véritablement lui-même vers le catholicisme? C'est assez l'usage des écrivains sérieux de mettre leurs pensées dans leurs écrits, et nous n'en connaissons guère aucun qui ait pris soin de développer, avec toutes les forces de son intelligence et tout l'éclat de son style, les opinions d'autrui. Nous ne pouvons donc nous empêcher de faire remarquer que c'est à ceux qui contestent l'importance du *Sys-*

tema theologicum à nous expliquer dans quelles circonstances, en vue de quel but, par quel intérêt, Leibnitz, seul entre tous, se serait donné ce singulier passe-temps. La charge de résoudre le problème, et, comme on dit en droit, le fardeau de la preuve, l'*onus probandi*, repose entièrement sur eux. Jusqu'à preuve du contraire, nous devons croire, cette fois comme les autres, que Leibnitz, comme tout le monde, en prenant la plume s'est proposé de faire connaître ce qu'il pensait. C'est à ceux qui combattent cette conclusion si naturelle à nous donner les motifs de leur doute et quelque interprétation du rôle sans pareil qu'ils font jouer à un grand philosophe.

Les contradicteurs du *Systema theologicum* l'ont bien senti. Ils ont compris qu'avant de le rayer pour toujours du catalogue des œuvres de son auteur, il fallait expliquer le mystère qui couvrait la naissance de cet enfant, suivant eux illégitime. Il fallait nous faire comprendre pourquoi Leibnitz avait pu consacrer tant de soin et tant de feu à la défense de convictions dont l'exposition seule est souvent pénible à des protestants sincères. Deux suppositions ont été mises en avant, et appuyées de textes puisés dans d'autres écrits émanés de la plume de Leibnitz. Nous allons les faire connaître l'une et l'autre et les discuter en toute impartialité.

La première explication a été proposée par M. Charles de Rommel, et elle est fondée sur un passage très-curieux de la correspondance, par lui publiée, du landgrave de Hesse-Rhinfeld. Le landgrave Ernest était un cadet de famille, possesseur d'un petit apanage, militaire distingué autant qu'esprit original et curieux, grand amateur de controverses, et se plaisant à entretenir avec tous les savants d'Allemagne, d'Italie et même de France, une correspondance suivie sur les affaires de science, de religion et d'État. A ce titre, il aimait à se maintenir en relation constante avec le philosophe de Hanovre, qu'il n'appelait jamais que *son plus que cher M. Leibnitz*. Élevé dans un protestantisme rigoureux, et sachant tous les textes de la Bible par cœur, il s'était converti à la foi catholique, vers le milieu de sa carrière. Avec la ferveur d'un prosélytisme éclairé, il cherchait à amener à son église tous ses correspondants distingués, et Leibnitz plus que tout autre était l'objet de ses instances obstinées. Il avait cru remarquer dans les opinions de Leibnitz tant de penchant vers les dogmes de l'Église, qu'il s'étonnait souvent de ne pas lui voir faire le dernier pas. Cette surprise revient à chaque instant dans la correspondance publiée par M. de Rommel, et elle amène enfin, de la part de Leibnitz, une explication assez franche, qui a paru à l'éditeur indiquer la véritable origine du

Systema theologicum. Nous allons laisser parler les deux illustres correspondants dans leur français un peu germanique.

« Quoy, dit le landgrave, mon autant si cher, comme « quant et quant aussi très-savant M. Leibnitz, ne « prêtez-vous pas un peu de sérieuse réflexion et véri- « table application, que la contradiction et opposition « des deux parties est si grande qu'avec Élie on peut « dire : Pourquoy est-ce que vous clochez des deux « côtés? Car si le grand Dieu d'Israël est le véritable « et unique Dieu, pourquoy ne le suivez-vous pas? Et « si aussi à l'encontre c'est Baal, pourquoy n'en faites- « vous pas de même [1]? »

A ces incitations si pressantes, Leibnitz réplique avec franchise. « Je dois encore répondre à ce que V. A. S. « dit très-véritablement, qu'on ne sauroit estre catho- « lique de la moitié... Aussi cela est-il fort éloigné de « mes sentiments; et pour m'expliquer plus distincte- « ment, je tiens qu'on peut estre dans la communion « intérieure de l'Église catholique sans estre dans « l'extérieure; comme, par exemple, lorsqu'on est « excommunié injustement par l'erreur ou par la ma- « lice du juge. Mais, afin que V. A. S. voie mieux que « je ne suis pas éloigné de ses sentiments..., tout de

[1] *Leibniz und Landgraf Ernest von Hessen Rheinfeld*, publié par Ch. de Rommel. Francfort, 1847. IIe vol., p. 5.

« même, je soutiens que celuy qui veut estre un mem-
« bre de l'Église par cette communion intérieure doit
« faire tous ses efforts possibles pour estre aussi dans
« la communion extérieure de l'Église catholique visi-
« ble et reconnoissable par la succession continuelle
« de sa hiérarchie, telle que je crois être ce qu'on ap-
« pelle la Romaine. Je dis bien plus ; sçavoir, que cette
« hiérarchie qu'on y voit (sçavoir la distinction du
« Pontife suprême, puisqu'il faut un directeur des
« evesques et des prestres), est de droit divin ordinaire.
« J'adjoute même que l'Église catholique visible est in-
« faillible dans tous les points de créance qui sont né-
« saires au salut, par une assistance spéciale du Saint-
« Esprit qui lui a été promise. — Après toutes ces
« déclarations, V. A. S. me dira, pourquoy donc ne
« vous y rendez-vous point? Voicy la réponse. Il peut
« arriver que, dans l'Église, quoique infaillible dans
« les articles de la foy qui sont nécessaires au salut,
« quelques autres erreurs ou abus se glissent dans les
« esprits, et en exigeant le consentement de ceux qui
« souhaiteroient estre ses membres et qui croient avoir
« démonstration du contraire, on les met dans l'impos-
« sibilité d'estre dans la communion extérieure tant
« qu'ils veuillent estre sincères... Pour en revenir à
« moy, il y a quelques opinions philosophiques dont
« je crois avoir démonstration et qu'il me seroit im-

« possible de changer dans l'assiette d'esprit où je me « trouve, tandis que je ne verray pas moyen de satis- « faire à mes raisons. Or, ces opinions, quoiqu'elles « ne soient point opposées, que je sache, ny à la sainte « Écriture, ny à la tradition, ny à la définition d'aucun « concile, ne laissent pas d'être désapprouvées et « même censurées quelquefois par les théologiens et « l'école, qui s'imaginent que le contraire est de la « foy... Il est vray que ces opinions que les moines « condamnent seroient peut-estre approuvées et au « moins tolérées par les evesques et théologiens très- « pieux et très-éclairés : mais il n'est pas sûr de s'ex- « poser sur un *peut-être*, et il faudroit tâcher de le sça- « voir par avance. J'y ai songé bien souvent, et depuis « plusieurs années, mais je n'ay pas encore trouvé « d'expédient [1]. »

Ainsi le véritable embarras de Leibnitz, à ce moment de sa vie, le motif réel qui l'empêchait de faire une profession de foi explicite du catholicisme, c'était, non quelque attachement aux articles de foi protestants, non quelque doute sur la vérité et l'infaillibilité de l'Église catholique, mais la crainte qu'on ne lui demandât le sacrifice de certaines opinions personnelles sur des points de métaphysique. Il craignait les censures des

[1] *Leibniz und Landgraf Ernest von Hessen Rheinfeld*, IIe vol., p. 18-22.

écoles de théologie sur ses doctrines philosophiques, et il cherchait quelque *expédient* pour s'assurer qu'une fois entré dans le giron de l'Église, on le laisserait exposer en liberté ses théories favorites. Deux ou trois lettres plus loin, il semble avoir trouvé cet expédient, car il écrit :

« Je connois plusieurs personnes de mérite qui di-
« sent que, s'ils étoient nés dans l'Église romaine, ils
« n'en sortiroient pas, pourvu qu'on ne les empêchât
« point de témoigner avec modestie ce qu'ils souhaite-
« roient d'y être changé. Mais il ne s'ensuit pas que
« ces mêmes personnes, étant nées dans une autre
« communion, soient obligées d'entrer dans la Romaine.
« Car on leur demanderoit une approbation expresse
« des choses qui leur déplaisent, ou au moins on ne
« recevroit pas leur déclaration là-dessus. Et quand
« même ils y seroient reçus, ils seroient toujours plus
« soupçonnés et on leur feroit bien plutôt une affaire
« de leurs plaintes qu'à d'autres qui sont nés dans la
« communion romaine. Ainsi le plus sûr est de dé-
« clarer bien expressément ce qu'on trouve à dire,
« suivant le vers que V. A. S. allègue à l'occasion d'un
« autre sujet :

« Turpius ejicitur quam non admittitur hospes.

« Mais afin qu'une telle déclaration soit plus aisément

« reçue, on pourroit se *servir d'une adresse innocente*,
« *en composant quelque écrit qui ne paroisse pas venir*
« *d'un homme d'une autre communion*. Car ainsi on en
« obtiendroit plus aisément l'approbation. Et voilà
« *mon expédient* duquel j'ai fait mention autrefois. Mais
« je supplie V. A. S. de n'en faire mention à personne...
« car il demande du silence jusqu'à ce qu'on ait obtenu
« la susdite approbation [1]. »

Aux yeux de M. de Rommel, cet expédient n'est autre chose que le *Systema theologicum* lui-même. Pour faire passer plus aisément ses opinions philosophiques, pour leur assurer un accueil bienveillant auprès des docteurs catholiques, Leibnitz, dans la pensée de M. de Rommel, aurait imaginé de les exposer, comme si elles appartenaient à un catholique de naissance et de profession. Il aurait dépouillé momentanément sa qualité suspecte d'hérétique, il aurait pris le masque d'un anonyme orthodoxe, pour gagner quelques esprits à ses théories métaphysiques. Le philosophe aurait consenti à laisser oublier, à déguiser même le protestant. Le *Systema theologicum* doit son origine à cette *adresse innocente*. La partie philosophique seule en est sincère : le catholicisme est un manteau d'emprunt, qui ne sert qu'à la couvrir.

[1] *Leibniz und Landgraf Ernest von Hessen Rheinfeld*, IIe vol., p. 36, 37.

Il ne manque à la réalité de cette conjecture que deux conditions importantes. Premièrement, le *Systema theologicum*, bien qu'entièrement catholique dans ses conclusions, n'est point censé écrit au nom d'un catholique de naissance. En second lieu, le *Systema theologicum*, bien qu'il contienne quelques allusions assez obscures à la philosophie leibnitzienne, n'est en aucune manière un exposé de cette philosophie. C'est un livre de controverse et non de métaphysique.

Écoutons d'abord les premières paroles : *Après avoir invoqué le secours divin par de longues et ferventes prières, mettant de côté autant qu'il est possible à l'homme tout sentiment de partialité; méditant sur les controverses qui touchent à la religion, comme si j'arrivois d'un monde nouveau, étranger à toutes sectes et libre de tout engagement, je me suis enfin, tout bien considéré, arrêté aux points que je vais exposer et que j'ai cru devoir embrasser, parce que l'Écriture sainte, l'autorité de la pieuse antiquité, la saine raison elle-même et le témoignage des faits passés me semblent se réunir pour en inspirer la conviction à tout esprit exempt de préjugés* [1].

C'est là sans doute un début grand, digne, plein d'onction et de piété. Mais ce n'est point ainsi, assuré-

[1] *Systema theologicum*, p. 3.

ment, qu'un fils de l'Église commence à exposer la foi de sa mère. Bossuet écrivant son Exposition, les docteurs délégués par le Concile de Trente rédigeant leur fameux Catéchisme, n'auraient jamais imaginé de se donner comme des gens *arrivés d'un monde nouveau, étrangers à toutes les sectes et libres de tout engagement.* Un catholique ordinaire se fait gloire d'avoir reçu sa foi et non de l'avoir découverte ; il ne se dit point étranger à toute secte, mais membre d'une grande et glorieuse société qui l'a précédé et doit lui survivre, et dans l'immensité de laquelle son humble personne se perd. Un catholique ne se dit point *libre de tout engagement*, mais enchaîné à une autorité sainte. Un catholique ne pose point ainsi sa raison individuelle toute seule en face de la vérité religieuse : il l'abrite plus modestement à l'ombre d'une autorité protectrice, et aime à se confondre dans les milliers de docteurs de témoins et de Pères qui ont marché devant lui pour lui ouvrir la voie du salut. Le début de Leibnitz est celui d'un converti qui revient d'une longue et lointaine erreur, et non celui d'un enfant de la maison qui a sucé le lait de la vérité.

Par cela même, le début du *Systema theologicum* contredit formellement et détruit sans retour la supposition de M. de Rommel. Que voulait Leibnitz, en effet, dans l'hypothèse prétendue? Quelles inquiétudes,

quelles prétentions éclatent dans les correspondances que nous venons de citer? Leibnitz voulait, avant tout et surtout, dépouiller sa qualité de converti. Son argument principal était celui-ci : On fait à un catholique non suspect et né dans le giron de l'Église des concessions, on a pour lui une tolérance dont on se montre plus avare pour un nouveau converti. On se méfie des opinions philosophiques, lorsquelles ont eu l'hérésie pour patrie et pour domicile. Il faut tâcher de passer pour un vieux catholique, dont la parfaite orthodoxie et l'humble soumission ne soient l'objet d'aucun doute, afin que la qualité de l'inventeur serve de passe-port à la découverte. C'était là l'*adresse innocente* dont il parlait. Et pour atteindre ce but, il aurait commencé par prendre précisément le langage d'un esprit libre, né hors de la foi catholique et la contemplant du dehors; mettant tout en question, par sa manière même de procéder; ne prononçant pas même le nom de l'Église avant d'avoir établi par des preuves historiques, la compétence et l'étendue de son autorité; employant, en un mot, en toutes choses, les manières de faire du protestantisme, bien qu'il aboutisse aux conclusions catholiques! Il aurait affiché, arboré pour ainsi dire, cette condition de catéchumène dont il craignait la défaveur! L'adresse, ainsi employée, eût été, en effet, innocente jusqu'à la naïveté, et celui qui s'y serait laissé

prendre se serait seul montré plus innocent encore.

L'hypothèse tombe ainsi dès les premières lignes et ne se relève pas davantage dans la suite du livre. Pour que le *Systema theologicum* répondît, en effet, à la pensée exprimée par Leibnitz dans sa correspondance avec le landgrave, il devait traiter avant tout des points de métaphysique particuliers à la philosophie leibnitzienne. Cette philosophie devrait faire le fond de l'ouvrage, et tout devrait se rapporter à elle. C'est précisément le contraire qui est la vérité. Sur les trois cents pages dont se compose l'édition française du *Systema theologicum*, il n'y en a pas, tout bien compté, dix qui touchent à aucune question de philosophie pure. Sans doute un esprit essentiellement métaphysique comme celui de Leibnitz ne pouvait rien écrire sur des sujets élevés, sans remonter de degré en degré jusqu'à ce qui était pour lui la source pure et cachée de toute connaissance humaine. Leibnitz se sert en plusieurs passages d'expressions qui rappellent les idées favorites de la *Théodicée* et de la *Monadologie*. Pour faire comprendre le concours de la liberté humaine et de la prescience divine, il a recours à ce système de l'optimisme, qui était son œuvre de prédilection, et qui ne sauve la bonté de Dieu qu'aux dépens de sa puissance[1]. A propos de la présence réelle

[1] *Systema theologicum*, p. 10 et 11.

du corps de Notre-Seigneur sous les espèces de l'Eucharistie, il rappelle qu'il n'a jamais fait partie de cette classe de philosophes qui font consister l'essence de la matière dans l'étendue, et que, par conséquent, la présence d'un même corps en plusieurs endroits ne lui cause pas la même répugnance invincible qu'à eux[1]. Mais ces allusions aux questions de philosophie pure sont courtes, détournées, et souvent énigmatiques. Ce sont des parenthèses ouvertes et comme des renvois à d'autres livres de l'auteur. Les termes en sont si brefs, que, pour un lecteur non initié aux idées de Leibnitz, ils demeureraient parfaitement inintelligibles. Je mettrais volontiers au défi ceux qui ne connaîtraient pas la *Théodicée* de comprendre ce que Leibnitz veut dire, au début du livre, par la *série des intelligences possibles* et par la distinction des *futurs contingents absolus ou conditionnels*. Le traducteur du *Systema*, qui a essayé dans quelques notes d'en donner aux lecteurs inexpérimentés quelque idée un peu claire, sait la peine qu'il lui en a coûté, et peut en parler en connaissance de cause.

Ainsi, dans le *Systema theologicum*, la philosophie n'est qu'accessoire et à peine indiquée ; en revanche, la controverse purement religieuse, la controverse

[1] *Systema theologicum*, p. 209 et suiv.

protestante, est le principal, et ce principal est développé avec une clarté, une abondance d'explications, de citations et de commentaires, une variété de distinctions, une subtilité de logique et enfin une chaleur d'âme qui ne sont ni surpassées ni presque égalées dans aucun autre des écrits de Leibnitz. La justification, la grâce, le culte de la Vierge et des Saints, l'effet miraculeux des sacrements, et en un mot tous les chapitres des Canons du concile de Trente, voilà le fond du *Systema theologicum* ; ceux qui le lisent, j'en suis sûr, n'y verront pas autre chose.

Et cependant, dans l'hypothèse adoptée par M. de Rommel, la philosophie aurait été son but véritable! La religion n'était que le prétexte et l'apparence; Leibnitz aurait écrit le *Systema theologicum* uniquement pour défendre et réhabiliter des opinions philosophiques dont il parle à peine! Quant aux choses dont il parle en détail et avec soin, il ne s'en souciait seulement pas! Il aurait procédé ici comme certains correspondants, qui mettent leur pensée véritable dans le post-scriptum de leur lettre. En vérité, il fait bon en être averti, pour le savoir ; car l'*adresse* que nous trouvions tout à l'heure insuffisante, maintenant va trop loin et dépasse le but. Le masque est si bien appliqué qu'il cache le visage à tous les yeux.

Ne poussons pas plus loin une discussion superflue.

Le *Systema theologicum* ne peut point être l'*expédient* dont parle Leibnitz dans sa correspondance avec le landgrave Ernest de Hesse-Rhinfeld. Il n'en présente aucun des caractères; il n'en réunit aucune des conditions. Et, à dire le vrai, il est peut-être fâcheux pour Leibnitz et pour la vérité que l'hypothèse de M. de Rommel ait si peu de fondement. Car si réellement Leibnitz n'eût été retenu hors du sein de l'Église catholique que par le petit nombre d'opinions philosophiques énoncées dans le *Systema theologicum*; si, pour le décider à franchir ce pas décisif, il eût suffi d'une approbation de quelques théologiens de renom accordée à cet exposé de sa foi; si sa conversion n'avait tenu qu'à ce fil léger, de manière ou d'autre, nous en sommes sûr, ce fil serait rompu. A très-peu d'expressions près, moyennant quelques corrections insignifiantes, le *Systema theologicum* eût été admis comme la profession de foi d'un sincère et éminent catéchumène, et une fois entré dans la communion des fidèles, l'Église eût laissé Leibnitz disputer à plaisir sur la nature et les conditions de la liberté en Dieu et dans l'homme, faire avec discrétion des raisonnements sur l'essence de la matière, comme elle a laissé Clément d'Alexandrie et Origène suivre Platon dans la région des idées, saint Thomas distinguer les genres et les espèces avec Aristote, comme

elle laissait, de son temps même, les cartésiens disserter sur la pensée et l'étendue, comme elle laisse, partout et toujours, les hommes bégayer sur les aperçus de la raison, pourvu qu'ils proclament avec elle, d'une voix forte et sonore, l'immuable *Credo* des vérités de la foi.

Ainsi la première explication donnée par les écrivains protestants sur la nature du *Systema theologicum* ne soutient pas l'examen. Passons à la seconde.

La correspondance du landgrave Ernest avec Leibnitz ne traite pas seulement de la conversion personnelle du prince ou du philosophe ; elle renferme encore des détails curieux sur ce projet de réunion de toutes les communions chrétiennes, qu'avait conçu l'empereur Léopold, avec le concours du sage pontife Innocent XI, et dont les négociateurs en Allemagne étaient l'évêque de Neustadt, Roxas, et Molanus, abbé protestant de Lokkum. Les bases de ce projet furent, on le sait, officiellement posées, et sur le point d'être acceptées par la cour de Rome. L'introduction du *Systema theologicum* a fait connaître, par un récit très-rapide, comment de l'évêque et du prélat la conduite de la négociation avait insensiblement passé aux deux hommes de génie de la France et de l'Allemagne, et le rôle de plénipotentiaires officieux qui fut rempli sans succès, au

nom des deux communions, par Bossuet et par Leibnitz.

A cette époque de sa vie, de 1684 à 1690 environ, Leibnitz travailla sérieusement (ses biographes protestants en conviennent) à la réconciliation des sectes dissidentes avec l'Église, et à la fin des grands déchirements religieux de l'Occident. Il imagina, il proposa plusieurs projets d'accommodement. Il y eut là tout un échange de transactions diplomatiques avec l'appareil ordinaire de protocoles, de communications officieuses et officielles, de notes verbales et de notes écrites, et Leibnitz se montra très-savant et même très-pointilleux dans tout ce manége de chancellerie. Au dire des écrivains protestants (surtout en France), le *Systema theologicum* ne serait pas autre chose qu'une de ces pièces de négociation. Ce serait un (entre autres) des projets d'arrangement imaginés par Leibnitz. Ce serait (on s'est servi, si je ne me trompe, de cette expression) l'*ultimatum* des concessions que les protestants auraient pu faire pour le grand intérêt de leur réunion à l'Église. Il aurait été rédigé par Leibnitz, dans sa qualité officielle de négociateur, et non comme l'expression personnelle de ses convictions de chrétien et de philosophe. Ce serait un instrument diplomatique, et rien de plus. La négociation ayant échoué, l'instrument, qui n'avait pu recevoir de valeur que par une adhésion commune, est resté sans effet, et

Leibnitz, rendu à la vie privée et à ses instincts propres, n'a jamais songé à le tirer de l'oubli.

Nous renouvellerons, à l'occasion de cette seconde conjecture, l'observation qui a terminé nos réflexions sur la première. Nous regrettons sincèrement qu'elle n'ait pas le moindre fondement. S'il était vrai, en effet, que le *Systema theologicum* eût été l'*ultimatum* des protestants du dix-septième siècle, rédigé par leur plus éminent représentant, la paix religieuse du monde eût été conclue sans difficulté. A l'exception, en effet, de quelques allusions métaphysiques, dont nous parlions tout à l'heure, à l'exception aussi de quelques opinions bizarres auxquelles assurément les protestants ne tiennent guère[1], le *Systema theologicum*, c'est la foi catholique tout entière, c'est en particulier l'ensemble des canons du concile de Trente, d'abord presque textuellement reproduits, puis éloquemment commentés. Il ne manque rien à cet exposé de la foi catholique, rien que les opinions mensongères que les ennemis de l'Église, par esprit de parti ou par mauvaise foi, se sont de tout temps plu à lui supposer. Cet *ultimatum* prétendu d'un protestant n'est que le symbole même proposé par l'Église à ses enfants égarés; et si Leibnitz jugeait qu'on y dût souscrire, c'est qu'il

[1] Notamment sur la polygamie, que Leibnitz regarde comme permise en droit naturel.

pensait que ce qu'on avait de mieux à faire était de se faire catholique sans hésiter. Nous doutons malheureusement que les protestants d'aujourd'hui se montrent si conciliants, et celui qui signerait l'*ultimatum* de Leibnitz ne resterait, je crois, pas longtemps dans leurs rangs.

Ainsi, pour notre compte personnel, nous ne ferions aucune objection à cette manière d'envisager le *Systema theologicum*. Cette conjecture ne lui ôterait, à notre sens, ni intérêt ni valeur. Mais c'est par respect pour la vérité historique que nous sommes obligé de la contester. La lecture la plus légère du *Systema theologicum* nous semble suffisante pour la détruire. Le *Systema* n'est pas plus une pièce diplomatique qu'un livre de philosophie.

On nous accordera sans peine, en effet, que pour qu'un document ait pu être produit avec quelque opportunité, dans une négociation engagée, il faut qu'on y remarque quelque allusion aux points délicats et aux incidents remarquables de cette négociation. Pour que le *Systema theologicum*, par exemple, eût pu servir d'*ultimatum* aux plénipotentiaires protestants de 1684, il faudrait qu'il reproduisît d'une manière quelconque, même en les affaiblissant, en les atténuant le plus possible, les prétentions du parti protestant de cette époque. Pour qu'il ait pu figurer dans le débat, il faudrait

qu'on y trouvât quelque solution, ou du moins quelque tentative de solution des difficultés qui firent languir d'abord, puis échouer, malgré de bonnes dispositions réciproques, le projet d'union religieuse. Pour que ce fût là le protocole de la négociation, il faudrait qu'il y fût fait mention des questions débattues entre les négociateurs. Or c'est précisément cette mention qui manque dans le *Systema theologicum*. Non-seulement il n'y est fait aucune réserve des prétentions du parti protestant, mais ces prétentions ne sont même pas indiquées. Les points sur lesquels porta tout l'effort des négociateurs et contre lesquels leur zèle vint échouer, sont traités incidemment, sans aucune attention particulière et résolus tous dans le sens catholique, sans même que la chose ait paru faire difficulté un instant dans l'esprit de l'auteur. Pour que cette remarque soit mise dans tout son jour, il suffit de comparer le langage de Leibnitz, diplomate et négociateur, avec celui de Leibnitz écrivant pour son compte et dans le silence du cabinet, les éloquentes considérations du *Systema*.

Dans sa correspondance avec le landgrave, Leibnitz pose de la manière suivante les diverses conditions moyennant lesquelles, suivant lui, les protestants auraient pu être amenés à adhérer aux propositions de l'évêque de Neustadt. Il faut encore ici le laisser parler lui-même :

« Il s'agit, dit-il, d'examiner si le schisme pourroit « être levé par les trois moyens suivants joints ensem- « ble : 1° En accordant aux protestants certains points « de discipline, comme seroient les deux espèces, le « mariage des gens d'église et l'usage de la langue « vulgaire ; 2° en leur donnant des explications sur les « points de controverse, telles que M. de Meaux en a « publié, qui font voir, du moins, de l'aveu de plu- « sieurs protestants habiles et modérés, que des doc- « trines prises dans ce sens, quoiqu'elles ne leur pa- « roissent pas encore toutes entièrement véritables, ne « leur paroissent pas damnables non plus ; 3° en remé- « diant à quelques scandales et abus de pratique dont « ils se peuvent plaindre et que l'Église même désap- « prouve, en sorte qu'après cela, les uns pourroient « communier chez les autres, suivant les rites de ceux « où ils vont, et que l'hiérarchie ecclésiastique, et par « conséquent la dépendance du Pape, seroit rétablie... « à condition pourtant qu'on se soumettroit à ce que « l'Église pourrait décider quelque jour dans un *concile « œcuménique nouveau autorisé dans les formes, où les « nations protestantes réconciliées entièrement par leurs « prélats et superintendants généraux tenus alors pour « evesques, et même confirmés par Sa Sainteté, aussi bien « que les autres nations catholiques seroient représen- « tées*. Il faut rendre cette justice à monsieur l'evesque

« de Neustadt, ajoute Leibnitz, qu'il souhaiteroit fort « de disposer les protestants *à reconnoître le Concile de « Trente pour œcuménique*, en leur montrant qu'ils « n'ont pas de raison d'y contredire. Mais comme il y « a des points *où il n'y a pas moyen de contenter les « esprits pour à présent*, la question a été si, cela « nonobstant, ceux qui se trompent dans le fait, « *croyant que le Concile de Trente n'est pas œcuméni- « que*, et qui ne laissent pas de reconnoître l'autorité « de l'Église et les promesses que Dieu a faites, et se « soumettent par conséquent *à un Concile œcuménique « futur*, à l'exemple de la confession d'Augsbourg, « ne pourroient pas être reçus dans la communion de « l'Église[1]. »

Ainsi, réforme de quelques usages et de quelques points de discipline, suppression du célibat ecclésiastique, restitution de la communion sous les deux espèces, telles sont les conditions que Leibnitz regardait comme indispensables pour obtenir l'adhésion des protestants à la paix religieuse; et il y joignait, avec une insistance toute particulière, la promesse d'un nouveau concile œcuménique, devant lequel seraient portées toutes les questions dogmatiques pendantes

[1] *Correspondance de Leibnitz et du landgrave Ernest*. T. II, p. 330 et 331.

entre l'Église et les protestants, en d'autres termes la suspension, sinon l'annulation du Concile de Trente.

Le Concile de Trente ! c'était là, en effet, le grand adversaire, le grand objet de l'inimitié persévérante du Protestantisme. Dès le premier jour, les protestants avaient refusé de comparaître devant les Pères assemblés à Trente. Dès le premier jour, ils avaient élevé la prétention de faire asseoir leurs pasteurs élus et leurs docteurs spontanément institués à côté des évêques dépositaires de la tradition apostolique et canoniquement ordonnés. Ils avaient voulu prendre rang au Concile comme juges pour décider et non comme accusés pour se défendre. Cette question de forme, élevée au seuil du débat, et résolue d'après l'immuable tradition et le droit incontestable de l'Église, avait, suivant eux, frappé de nullité toutes les décisions de l'assemblée. A leurs yeux, aux yeux de ceux-là mêmes qui, n'étant pas entrés en plein dans la voie du libre examen, reconnaissaient encore quelque autorité aux décrets de l'Église, le Concile de Trente, n'était qu'un concile partiel et partial, composé seulement d'une fraction de l'Église, dépourvu par conséquent de ce caractère universel et *œcuménique*, qui aurait pu seul donner à ses décisions une autorité infaillible. Les Pères du Concile, en ne voulant pas admettre les docteurs protestants à discuter et à décréter avec eux,

s'étaient faits juges dans leur propre cause, et leur sentence se trouvait par là entachée de nullité.

Ainsi le rejet du Concile de Trente était devenu un point d'honneur pour les protestants les mieux disposés à la paix. L'appel à un concile nouveau était leur désir constamment exprimé, et on aurait trouvé, au dix-septième siècle, plus d'un docteur qui, tout en accordant que la doctrine de Trente était la véritable foi chrétienne, attendait, pour y souscrire, qu'elle eût été proclamée par un autre organe.

C'est contre cette prétention que vint échouer la négociation de l'évêque de Neustadt. Les protestants demandèrent obstinément, avant toutes choses, la convocation d'un nouveau concile où leurs ministres fussent admis sur le rang d'évêques réguliers. L'Église se refusa constamment à invalider les actes d'une assemblée régulièrement convoquée par son chef, et où avaient été appelés tous ceux des évêques légitimement institués qui ne s'étaient pas eux-mêmes mis hors de son sein en rompant les liens de l'unité et de la hiérarchie. Elle ne se montra pas plus disposée à recevoir dans une assemblée nouvelle des docteurs qui n'étaient à ses yeux que des laïques, puisqu'ils ne tenaient d'aucune tradition légitime le caractère du sacerdoce et de l'épiscopat. Entre ces deux prétentions contradictoires et inconciliables, il n'y eut pas moyen

de s'entendre. Toute la correspondance de Leibnitz et de Bossuet roula presque exclusivement sur cette difficulté. Nous venons de voir Leibnitz affirmer que l'autorité du Concile de Trente était *un point sur lequel il n'y avait pas moyen de contenter les esprits pour le présent*, et un peu plus loin, il reproduit lui-même, en son propre nom, la prétention des protestants. (*Correspondance* déjà citée, p. 188.)

Si le *Systema theologicum* est une des pièces de la négociation de 1684, cette question de l'autorité du Concile de Trente, qui fut le nœud de toute l'affaire, doit y être traitée avec détail. On y doit, ou exiger, au nom des protestants, la convocation d'un nouveau concile, ou du moins demander des explications, des réserves, des atténuations sur l'autorité des décrets de Trente. S'il a existé un *ultimatum* protestant à cette époque, il a dû porter, comme premier article, la suspension du Concile de Trente.

Or que voyons-nous dans le *Systema?* Non-seulement pas une syllabe qui puisse infirmer l'autorité du Concile de Trente, mais ses décrets partout cités, partout commentés, son nom partout invoqué (p. 118). Il est appelé le saint Concile (*sancta Synodus*) et sous vent le Concile tout court (p. 124). Des difficultés que les protestants opposaient à sa réception, pas un seul mot n'en est touché. L'auteur a l'air d'ignorer qu'il y

ait une différence à faire entre la dernière assemblée de l'Église chrétienne et les grandes convocations de Nicée, de Constantinople, de Florence ou de Latran. La question est passée sous silence, comme si elle n'existait pas. Voilà certainement un étrange diplomate qui oublie ou ignore le fond même de la négociation qu'il veut conduire, et qui donne toute raison à ses adversaires sans avoir l'air de s'en apercevoir !

Sur les autres points mentionnés par Leibnitz comme conditions indispensables de la paix, même silence, même adhésion tranquille à toutes les opinions catholiques. Les protestants réclamaient contre le célibat des prêtres, et le *Systema* prononce, sans hésiter, que le *célibat, chastement observé, est plus honorable que le mariage*. Il n'ose pas même former un vœu explicite pour que l'Église se relâche de la rigueur de la règle en faveur des prêtres qui n'ont pas le don de la continence (p. 287). Les protestants auraient désiré qu'on rendît à la communion eucharistique la forme des deux espèces, et c'était là encore un des points de dissidence qui avaient le plus vivement agité l'Allemagne. Le *Systema* décide que le refus du calice *n'est pour personne une juste cause de sortir de l'Église* (p. 219), terminant ainsi, d'un mot, la querelle qui avait ensanglanté la Bohême. Bref, partout où les protestants et l'Eglise se rencontrent, Leibnitz, dans le

Systema, prend le parti de l'Église, et jamais avocat, il faut l'avouer, n'a plus complétement déserté sa cause et fait, à plaisir, les honneurs de ses clients.

Que si le *Systema theologicum* n'est donc l'œuvre ni d'un philosophe feignant des convictions religieuses pour faire agréer ses théories métaphysiques, ni d'un diplomate faisant, pour l'intérêt de la paix, des concessions qui dépassent ses opinions personnelles, qu'est-il donc? Il reste que ce soit tout simplement l'œuvre d'un homme écrivant comme tout homme écrit, pour fixer et éclaircir sa pensée et pour la communiquer à ses semblables. Cette explication est la plus simple, nous en convenons : ce n'est pas une raison pour qu'elle soit la moins véritable.

Où est la difficulté de supposer que le *Systema theologicum* renferme tout simplement l'opinion de Leibnitz en matière religieuse? Est-ce qu'il y aurait entre les conclusions du *Systema* et les tendances générales de Leibnitz, ou une opposition, ou une différence telle, qu'il serait impossible de les concilier? Est-ce que, pour attribuer à Leibnitz la composition sincère du *Systema theologicum*, il serait nécessaire de se figurer une révolution invraisemblable dans un esprit si ferme? Est-ce que le *Systema* nous présente un Leibnitz tout nouveau, parfaitement différent de l'auteur de la *Théodicée*, du correspondant de Bossuet,

d'Arnauld, de Pellisson et du landgrave Ernest? Le *Systema theologicum* est-il une œuvre exceptionnelle, sans lien, sans précédent et sans conséquence dans la collection des écrits de Leibnitz? Tout au contraire : par les fragments de lettres mêmes que nous venons de citer, on peut juger combien Leibnitz, dans ses discussions avec les catholiques, était près de leur concéder tous les points capitaux de leur symbole. Il n'est presque pas une des opinions du *Systema* qui ne se trouve reproduite dans quelques fragments des écrits ou de la correspondance de Leibnitz. Seulement ces opinions sont éparses, isolées, accompagnées habituellement d'une réserve ou d'un faux-fuyant qui empêche qu'on n'en puisse faire sortir la nécessité d'une conversion immédiate. Dans le *Systema*, elles sont réunies, enchaînées, forment un système étroitement lié : elles sont exposées sans détours, et toutes les conséquences en sont franchement avouées, de sorte que le *Systema* ne diffère des autres écrits de Leibnitz que comme un homme embarrassé diffère d'un homme qui a pris son parti, comme un homme indécis diffère d'un homme décidé. Le ton, la manière de dire, le style, assurément se ressentent de ce changement des dispositions morales, mais le fond de l'esprit n'en est point altéré.

Ne sortons pas de cette correspondance du landgrave

Ernest, dont on a prétendu tirer des armes si fortes contre la valeur du *Systema theologicum* : nous allons montrer sur-le-champ et par un très-petit nombre de citations, qu'il y faudrait faire peu de suppressions pour en faire sortir le *Systema theologicum* tout entier. Nous ne pousserons pas cette comparaison très-loin ; elle nous entraînerait dans une critique complète des opinions de Leibnitz qui dépasserait les bornes d'un article déjà trop long. Nous toucherons seulement quelques points capitaux.

Le *Systema theologicum*, dans toute la discussion sur la *grâce* et la *justification*, se range entièrement du côté du Concile de Trente et de Bossuet, contre les confessions d'Augsbourg et de la Rochelle et contre Luther et Calvin. Il fait exactement la même part que l'Église à la liberté humaine et à l'action de Dieu dans le salut de l'homme. Mais Leibnitz, dans sa correspondance avec le landgrave, ne convient-il pas qu'à bien considérer le *Concile de Trente*, *il n'y a guère de passages qui ne reçoivent un sens qu'un protestant raisonnable ne puisse admettre* [1], et que les explications que M. de Meaux *a publiées sur les points de controverse sont telles, que, de l'aveu de plusieurs protestants habiles et modérés, des doctrines prises dans ce sens, quoiqu'elles ne leur parais-*

[1] *Correspond. de Leibnitz et du Landg.* t. II, p. 197.

sent pas toutes entièrement véritables, ne leur paraissent pas damnables non plus[1]?

Le *Systema theologicum*, en reproduisant la doctrine de l'Église sur le culte de la sainte Vierge et des Saints, et sur la vénération des images, reconnaît que cette doctrine est pure de toute idolâtrie, et il se borne à mettre en garde contre quelques abus, désapprouvés par l'Église même, et qui peuvent naître de l'ignorance des peuples. Mais, dans la correspondance avec le landgrave, Leibnitz répète à satiété que la plupart des objections faites contre l'idolâtrie de Rome viennent de la *pratique* du peuple *et non des dogmes*[2]; qu'on rassurerait les protestants en réprimant *certains abus* que l'*Église désapprouve*[3]. Il dit en termes formels : « Quant à l'invocation des Saints, sur laquelle V. A. S. « s'étend particulièrement, *j'avoue qu'il n'y a point de « précepte exprès, ni de raison précise qui la prouve « mauvaise ni même qui la prouve inutile; il n'y a que « des raisons qu'on lui peut opposer qui sont sujettes à « des répliques*[2]... *J'espère qu'on arrivera à la réforme « d'abus assez publics que le Concile de Trente même*

[1] *Correspond. de Leibnitz et du Landg.*, t. II, p. 330 et 331.
[2] *Ibid.* p. 52.
[3] *Ibid.* p. 320.
[4] *Ibid.* V, p, 362.

« *semble désapprouver.* » Où sont, dans tout cela, la contradiction absolue et la différence notable?

Le *Systema theologicum* attache à l'institution des sacrements le même effet matériel et miraculeux que la doctrine catholique enseigne à y reconnaître. Il établit que les sacrements confèrent la grâce à l'âme par leur vertu propre, et non pas seulement, comme les protestants le soutenaient, par l'effusion de la piété du fidèle qui les reçoit. Mais Leibnitz, dans sa correspondance, paraît si pénétré de cette vertu matérielle des sacrements (qu'on appelle dans le langage de l'école l'*opus operatum*), qu'il fait presque un reproche au Concile de Trente d'avoir trop tenu compte de l'intention et de la disposition morale du prêtre qui les administre [1].

Le *Systema theologicum* entre dans de longs, savants, et parfois subtils développements sur la possibilité métaphysique du dogme de l'Eucharistie. Il affirme donc, sans hésiter, le mystère de la transsubstantiation. Mais il n'est pas sur ce point plus explicite que le correspondant du landgrave, qui accuse positivement la philosophie cartésienne d'*avoir détruit* la présence *réelle*, et qui ajoute : « Je me suis appliqué quelque-« fois, et j'ai trouvé certaines démonstrations dépen-

[1] *Correspond. de Leibnitz et du Landg., pass.* et p., 197.

« dantes des mathématiques et de la nature du mou-
« vement, qui me donnent grande satisfaction sur ces
« matières, et même je crois qu'on en pourrait déduire
« la possibilité de la transsubstantiation : *ce qui est un*
« *grand point. Car elle semble d'ailleurs assez conforme*
« *aux sentiments de l'ancienne Église; il n'y a que son*
« *impossibilité apparente qui empêche les personnes mé-*
« *ditatives d'y ajouter foi* [1]. » Or, quel connaisseur, en rapprochant ces passages divers, ne reconnaîtrait la touche du même maître et les couleurs du même pinceau !

Enfin, et ceci est important et définitif, car nous touchons à la clef de voûte de la foi, le *Systema theologicum* admet, en toute matière religieuse, une autorité infaillible, représentée par l'Eglise universelle sous la conduite de son chef visible. Mais pourrait-il en dire plus que la lettre citée plus haut, et que faut-il de plus à un catholique, que ces paroles : « On doit faire tous
« ses efforts pour être dans la communion extérieure
« de l'Église catholique, visible et reconnaissable par
« la succession continuelle de sa hiérarchie, telle que
« je crois être ce qu'on appelle la Romaine... *J'adjoute*
« *que l'Église catholique est infaillible sur tous les points*
« *de créances qui sont nécessaires au salut* [2]. » Ces li-

[1] *Correspond. de Leibnitz et du Landg.*, vol. II, p. 54.
[2] *Ibid.* p. 29.

gnes n'équivalent-elles pas à une profession de foi catholique? Ne sont-elles pas autant et plus catholiques que le *Systema theologicum* lui-même?

Mais nous voyons bien ce qu'on va nous dire. Si le *Systema theologicum* est l'œuvre sincère et la confession personnelle de Leibnitz, pourquoi s'en est-il tenu là? Pourquoi cette pièce capitale a-t-elle langui, inconnue, cachée à tous les regards, parmi les manuscrits informes de son auteur? Pourquoi ne pas la mettre au jour? Pourquoi surtout ne pas mettre sa conduite en accord avec ses croyances? Pourquoi écrire en catholique et vivre, et surtout mourir en protestant? Nous le reconnaissons, cette difficulté est réelle et elle est tout entière à notre charge. Nous sommes tenus d'expliquer par quel motif Leibnitz, catholique d'opinion, est resté protestant extérieur jusqu'au dernier jour. Nous acceptons le problème sans l'éluder.

Mais ce n'est pas l'éluder assurément, que de le poser dans ses véritables termes et de le réduire à sa juste valeur. Le problème qu'on nous donne à résoudre et que nous acceptons, c'est de savoir pourquoi un homme, — un grand homme assurément, — mais un homme après tout, — avec beaucoup plus de génie, mais pas beaucoup plus de vertu que ses semblables, — n'a pas agi, dans une circonstance critique et solennelle, dans une détermination qui pou-

vait changer tout le cours de sa vie, en conformité avec les inspirations de sa conscience ; — pourquoi il a parlé tout haut, autrement qu'il ne pensait tout bas ; — pourquoi il a hésité à rompre avec des souvenirs et des préjugés d'enfance, avec des liens d'amitié et de patrie ; à s'exposer à l'inimitié de ses coreligionnaires, à l'animosité des partis, aux critiques railleuses de l'opinion, à la défaveur de son souverain ; — pourquoi il a tardé à sacrifier une situation honorée, indépendante de toute règle, affranchie de toute autorité supérieure, pour embrasser le noviciat humble et pénible de la pénitence et de la soumission. Le problème que nous avons à résoudre est de savoir pourquoi un homme a tenu une conduite différente de ses convictions. En vérité, appeler cela un problème, c'est se faire de la nature humaine et même de la nature des grands hommes une plus haute idée qu'elle ne mérite.

Leibnitz pouvait penser que, de tous les systèmes religieux, la foi catholique était le mieux établi sur ses preuves historiques, le plus conforme à la liaison logique des idées, le plus approprié aux besoins de l'humanité. Il pouvait penser, avec sa raison supérieure et perçante, qu'il fallait à l'homme une foi pour aider son intelligence et une autorité pour régler sa foi. Mais, en pensant tout cela, il pouvait demeurer un philosophe fort épris de ses propres opinions, trouvant

commode de promener son esprit tout à l'aise dans toutes les régions de la pensée, sans rencontrer nulle part une barrière pour l'arrêter, encore moins une sentinelle pour lui défendre le passage. Il pouvait apprécier la nécessité générale de l'autorité, et goûter pour lui-même les douceurs d'une liberté sans limite.

Leibnitz pouvait penser que, pour l'Allemagne sa patrie, le retour à l'antique foi nationale était la véritable voie de grandeur et de salut. Il pouvait désirer ardemment (et il exprime souvent ce désir dans ses livres de Droit public) le rétablissement de l'ancien ordre social de l'Europe, avec l'unité politique représentée par l'Empereur et l'unité religieuse par le Pape. Mais, en pensant tout cela, il pouvait demeurer le secrétaire et le confident d'un petit souverain protestant d'Allemagne, qui avait pris sa part des biens ecclésiastiques, dont l'électorat avait grandi dans les troubles de la Réforme, et qui aspirait à conquérir, en vertu de la succession protestante, le trône d'Angleterre, rendu vacant par la révolution de 1688.

Leibnitz, enfin, pouvait être attiré par un mouvement sincère vers la religion catholique, et en même temps se complaire dans cette situation intermédiaire qui a ses charmes particuliers, et à laquelle les formes élastiques de la religion protestante se prêtent facilement; où l'on prend du catholicisme tout ce

qui est commode, en rejetant tout ce qui gêne; — où l'on est honoré, flatté, courtisé même par les deux partis, et où l'on s'attribue un rôle d'arbitre, dont l'orgueil fait assez son compte; — dans cet état d'esprit, en un mot, que le texte saint nous peint par ce mot du roi Agrippa : « Peu s'en faut que vous ne me persuadiez; » lequel n'est pas très-différent de cette autre parole : « Je voue écouterai une autre fois. » Avec des dispositions de cette sorte on peut écrire le *Systema theologicum*, vivre encore assez longtemps, et être surpris par la mort, avant de s'être décidé à rentrer tout à fait dans l'Église.

Leibnitz, en un mot, et aucun protestant sincère ne nous le contestera, pouvait être converti d'esprit, et non de cœur. Mais cette distinction, si importante, capitale pour le sort individuel de chaque âme, ne fait rien à la valeur intellectuelle ni à la portée d'un écrit. Si l'Église a eu le chagrin de ne pas compter Leibnitz lui-même parmi ses enfants, elle n'en a pas moins le droit de compter son jugement parmi les témoignages dont elle s'honore. A chacun sa part. A nous catholiques, l'autorité morale, théologique et philosophique de l'écrit de Leibnitz. A la conscience, à la mémoire de ce grand homme, la responsabilité de ses faiblesses et de ses inconséquences. Les lecteurs du *Systema theologicum* conservent le droit de

s'édifier de ses rares beautés ; les biographes et les historiens de Leibnitz auront à rendre compte des disparates malheureuses de sa conduite. Si nous avions ce rôle à remplir, nous n'hésiterions pas à dire que le *Systema theologicum* renferme la véritable opinion qu'entretenait Leibnitz lorsqu'il pensait aux questions religieuses, mais qu'il eut le malheur de n'y pas penser toujours, et de n'y pas penser assez sérieusement.

Nous ne sommes pas encore au bout de la discussion. Il nous reste à confesser que, d'après les correspondances de Leibnitz dernièrement publiées, sa tendance à se rapprocher du catholicisme, bien loin de devenir plus forte dans les dernières années de sa vie, paraît, au contraire, s'être ralentie. Les dernières lettres de Leibnitz et du landgrave ne sont pas exemptes d'un ton d'aigreur, et on y remarque un échange d'insinuations désobligeantes. Le landgrave s'impatiente de voir Leibnitz tourner pendant des années dans un cercle étroit de tergiversations et de faux-fuyants, et lui adresse, à ce sujet, des railleries assez piquantes. Leibnitz réplique en rejetant sur les catholiques la faute de la rupture des négociations. Il reprend, en son propre nom, des arguments dont il paraissait, au début, avoir fait bon marché. Il cherche, pour ainsi parler, des querelles au Concile de Trente, et même d'assez mauvaises querelles, car il lui reproche

d'avoir opposé des prohibitions trop absolues au divorce et à la polygamie. La fin de la vie de Leibnitz paraît, nous en convenons, avoir été beaucoup moins catholique que le commencement. C'est le seul point sur lequel les publications nouvelles aient jeté d'importantes lumières, et nous nous empressons de le reconnaître avec autant de regret que de franchise.

Il ne serait pas absolument impossible, nous le croyons, de déterminer les véritables motifs de ce refroidissement de Leibnitz pour les opinions de sa jeunesse et de son âge mûr ; mais ce serait par des considérations un peu générales, en jetant les yeux sur le caractère des événements et le mouvement des esprits pendant le siècle où vécut Leibnitz, que l'on arriverait, suivant nous, à les apprécier justement. On pourrait montrer qu'ici encore Leibnitz, malgré la supériorité de son génie, n'a fait que se comporter à peu près comme la masse de ses contemporains, et qu'il s'est tour à tour éloigné ou rapproché de la religion catholique, suivant que le courant général des idées autour de lui y portait ou en écartait la faveur publique ; qu'il n'a fait que suivre le flux ou le reflux de l'opinion, qui, même dans ce temps de liberté restreinte et même sur de si hautes matières, exerçait déjà une croissante et presque irrésistible influence. Leibnitz, vivement attiré vers le catholicisme dans sa jeunesse, et presque converti

au milieu de sa vie, s'en éloignant avec défiance sur ses derniers jours, représente assez bien le dix-septième siècle tout entier, ce siècle qui a commencé par une renaissance si brillante de sa foi, qui a vu éclore et mûrir tant de chefs-d'œuvre et tant de belles actions sous cette inspiration chaleureuse, et qui a pourtant fini par s'assombrir et se dessécher, et par préparer les voies au débordement de la licence et de l'incrédulité qui l'ont suivi. Leibnitz assista à ces trois phases de croissance, d'éclat, et de déclin du mouvement religieux au dix-septième siècle, et son esprit observateur en ressentit, à chaque fois, une profonde impression.

Rien n'est éclatant, en effet, rien ne dut paraître inattendu, dans l'histoire du monde moral, comme la renaissance de la foi catholique au dix-septième siècle. Il y aurait tout un tableau à en tracer, et ce serait une manifestation nouvelle de ce qu'on pourrait appeler le don de la résurrection dans l'Église, de cette faculté merveilleuse qu'elle possède de paraître descendre au tombeau pour en sortir, et subir la mort pour en triompher. Ce mouvement est surtout admirable à suivre, lorsqu'on songe de quel point il était parti. Pendant tout le cours du seizième siècle, l'Église avait eu moins à souffrir de ses églises dévastées, de ses trésors dispersés, des membres entiers séparés violem-

ment de son corps, que d'une sorte de discrédit moral où elle était tombée devant les sages du monde.

L'Église catholique, dans l'âge des Ramus, des Estienne, des Bernard de Palissy et des Paré, semblait une doctrine vieillie, partage d'esprits faibles, repoussée et dépassée par l'essor rapide des progrès de l'esprit nouveau. La mode des beaux esprits s'était prononcée contre elle. Une guerre d'opinion, de dédain et de ridicule, lui était déclarée, plus dangereuse que les insurrections des paysans et les usurpations des princes. Pendant qu'on la combattait sur les champs de bataille, on en médisait dans les écoles, on en riait dans les boudoirs. Les dames de distinction aimant à raisonner de religion, par manière de passe-temps, entre deux divertissements de cour, et à recevoir les hommages des gens de lettres, passaient dans les rangs des sectes réformées, ou faisaient bon marché de la foi de leurs pères, si un reste de convenance ou une nécessité de position les y retenait. Marguerite de Navarre avait fait de sa petite cour béarnaise un asile d'érudits protestants. Sous l'influence de cet esprit du jour qui entraîne d'ordinaire toute imagination d'artiste, l'éloquence et la poésie avaient paru quitter l'Église qui avait été si longtemps leur maison paternelle, pour émigrer sous des tentes nouvelles. La véhémence oratoire de Luther, la concision nerveuse du style de

Calvin, n'avaient trouvé ni en France ni en Allemagne d'adversaires dignes de leur tenir tête. Les défenseurs de l'Église catholique, plus zélés qu'illustres, plus savants qu'éloquents, n'exerçaient que peu d'ascendant sur la foule. Pour un observateur superficiel, l'Église catholique, pendant le seizième siècle, aurait pu ressembler souvent à un vaisseau désemparé, dont aucun vent ne venait plus agiter les voiles.

Tel était l'état d'abaissement, et en quelque sorte d'abandon, où Dieu semblait avoir laissé tomber son Église, lorsque tout d'un coup, dès les premières années du dix-septième siècle, on voit une vie nouvelle la parcourir et s'y réveiller. De grands saints, qui sont en même temps de grands hommes et parfois de grands écrivains, y reparaissent. De toutes parts le génie et l'ardeur y rentrent. Le soleil des premiers jours va luire de nouveau. L'éloquence dorée d'un Chrysostome va se poser sur les lèvres de saint François de Sales ; Milan reverra dans l'héritier de Borromée les vertus et la science de saint Ambroise. A la voix des Bérulle, des Olier, des saint Vincent de Paul, les rangs désertés des milices de la charité se remplissent de nouveau ; les solitudes se repeuplent ; la Trappe est baignée par les pleurs de nouveaux Pacôme et de nouveaux Macaire. Il ne manque à Port-Royal que plus d'humilité et de soumission,

pour faire admirer au monde chrétien l'érudition ressuscitée de Jérôme, à côté de la sainteté des Paule et des pleurs pénitents des Aglaé. Partout les études chrétiennes se raniment, et, sur le fond inébranlable de la vieille foi, elles se renouvellent et se rajeunissent. Tandis que la langue sacrée conserve aux vérités dogmatiques leur caractère immuable et universel, dans chaque pays l'usage des langues vulgaires, heureusement employées pour la controverse, et acquérant, sous la main d'écrivains catholiques, une fermeté et une vigueur inouïes, popularise et répand les trésors enfouis de la science religieuse, et arme, comme à la légère, les défenseurs jusque-là un peu pesamment équipés de la foi. Une philosophie nouvelle, dont le principe assurément est discutable, dont les abus peuvent être dangereux, mais dont les intentions étaient droites et dont l'effet fut immense, donne à toute vérité pour base le consentement de la raison humaine. Avec son aide on peut élever un nouvel édifice de démonstration religieuse, dont chaque pierre est posée par la raison seule, qui est elle-même conduite de son plein gré et de son propre aveu à reconnaître son insuffisance pour conduire l'homme à la fin surnaturelle de sa destinée, et à demander à la Révélation son complément. Par cette diversion hardie, le protestantisme se trouva suivi sur son propre terrain,

sur celui de la discussion et de l'examen. A ces troupes ralliées et chaque jour croissantes, il ne manque qu'un capitaine pour les commander; sa voix ne se fait pas longtemps attendre. Il a la prudence et la fougue; son œil est étincelant et sa main pesante. Bossuet entraîne l'érudition d'un docteur et la dialectique d'un philosophe dans les élans d'une éloquence antique. Tous ses écrits de controverse ressemblent aux charges d'une indomptable cavalerie; le poids de la masse est doublé par l'impétuosité de la course. Les Variations, les Avertissements aux protestants, les Réponses aux ministres Claude et Jurieu regagnent chaque jour quelques pieds du terrain perdu par la foi. L'armée catholique, débandée par un instant de faiblesse, mais reformée en bataillons serrés, débouche de toutes parts par les postes mal gardés et accable son vainqueur confiant et sans défense.

Leibnitz, dont le regard curieux suivait du fond de l'Allemagne tous ces mouvements, qui, des hauteurs où il savait se placer, dominait tous les incidents de ces combats de la pensée, ne restait point indifférent à un tel spectacle. Ses écrits, ses correspondances témoignent, à chaque instant, de la sympathie qu'il ressentait pour l'athlète illustre du catholicisme. On peut croire, sans peine, qu'il lui était pénible de se sentir représenté et soutenu dans ce débat par des gens de la

valeur de Claude ou de Jurieu. D'ailleurs, autour de lui, l'entraînement était général. M. de Rommel reconnaît l'immense développement du prosélytisme catholique en Allemagne dans cette première phase du dix-septième siècle. Il ne compte pas moins de quinze princes allemands convertis presque à la fois. Il est vrai qu'il a pour chacun quelque raison tirée des intrigues des Jésuites ou de quelques faiblesses domestiques. Leibnitz, dont aucun intrigant ne se serait joué aisément, avait le mérite de reconnaître la valeur de ses adversaires, et subissait, de jour en jour, d'une manière plus visible, l'ascendant de la vérité. C'est à ce moment de sa vie, selon toute apparence, qu'il faut rapporter la composition du *Systema*.

Quand et comment se ralentit chez lui et autour de lui ce mouvement qui se propageait avec une si étonnante rapidité ? Quel fut le temps d'arrêt de cette heureuse réaction ? Les faits de l'histoire et les correspondances de Leibnitz à la main, nous le dirons sans détour. La réaction religieuse du dix-septième siècle s'arrête le jour où, aux conditions de liberté restreinte, mais réelle, qu'avaient établie, en France, la pacification de l'édit de Nantes et en Allemagne la paix de Westphalie, succéda chez les catholiques une tendance malheureuse à recourir, malgré leurs engagements positifs, à l'appui du pouvoir temporel, à appeler en

aide à leurs arguments les moyens matériels de contrainte, et surtout à identifier leur cause avec celle du pouvoir absolu d'un homme et d'un roi.

La première moitié du dix-septième siècle, en effet, a été dans une certaine mesure un temps de liberté de discussion. La tolérance accordée par Henri IV aux protestants en France avait réduit le combat des deux cultes aux armes spirituelles. Ils s'étaient mesurés l'un et l'autre, non plus par la force des bataillons sur les champs de bataille, mais d'après leur valeur intrinsèque, par leurs preuves et par leurs œuvres. Cette épreuve avait été merveilleusement favorable à la religion catholique. On dit d'ordinaire que c'est dans les temps d'oppression que la grandeur de la foi catholique apparaît. Nous ne voulons rien ôter assurément aux mérites et aux vertus des martyrs : mais nous oserons dire que la résistance courageuse aux tourments matériels est une vertu commune à la vérité et à l'erreur, au fanatisme et à la foi, et que presque toutes les sectes religieuses ou politiques en ont donné de grands exemples. Les hérétiques de tous les âges ont eu leurs héros et leurs supplices, comme les chrétiens de la primitive Église. Mais ce qui est propre à l'Église catholique et ce qu'on ne saurait imiter, c'est cette puissante organisation qui maintient la ferveur et prévient le relâchement, même au sein de la paix,

qui contient la division et l'indiscipline ; qui sait, en un mot, non-seulement détruire mais produire, non-seulement nier mais agir, non-seulement résister mais gouverner. Cette supériorité de l'Église catholique n'éclate jamais mieux que dans les temps de liberté. Pendant que toutes les autres sectes, abandonnées à elles-mêmes, du moment où elles ne sont plus liées entre elles par la communauté des périls, ni soutenues par l'ardeur de la lutte, se divisent, se disputent, languissent, tombent dans la tiédeur ou dans une exaltation mystique, l'Église catholique seule conserve, dans les temps de liberté, son unité, sa hiérarchie, son autorité modérée, son *obéissance raisonnable*, sa ferveur prudente et son *zèle suivant la sagesse*. C'est ce spectacle qui avait puissamment contribué à la réaction du dix-septième siècle. Les divisions du protestantisme vainqueur en Angleterre, en Hollande et en Allemagne, comparées avec l'unité paisible de l'Église, dans les mêmes conditions, étaient l'un des plus puissants arguments de Bossuet, et un de ceux assurément qui agissaient le plus sur un esprit ami de l'ordre et de la règle, comme celui de Leibnitz. On le voit à l'insistance avec laquelle le landgrave le presse de sortir de la *confusion babylonique* de la Réforme.

Le retour au système de persécution et de violence, dont la révocation de l'Edit de Nantes fut le signal, ôta

à cet argument une partie de sa force. Devant l'intérêt inspiré par les calvinistes bannis de France, tous les protestants firent de nouveau cause commune, et le protestantisme, alarmé pour son existence, sembla retrouver son unité. Ces mêmes ministres qui, luttant contre Bossuet à armes égales, entre Charenton et Paris, n'arrivaient pas à la moitié de sa taille, placés tout d'un coup sur le piédestal de la persécution, suivis d'un cortége de fugitifs qui joignaient des vertus au malheur, se trouvèrent tout d'un coup, dans l'estime de l'Europe indifférente, presque au niveau de Louis XIV. L'effet de la révocation de l'Édit de Nantes, pour ramener l'intérêt des hommes généreux en Europe sur le protestantisme pâlissant, fut aussi grand qu'immédiat. Sur Leibnitz surtout, il fut presque décisif. A partir de 1685, il n'est presque pas une de ses lettres qui n'en porte là trace. Ce ne sont pas seulement les sentiments naturels à une âme élevée qui se rattache involontairement à des coreligionnaires malheureux et qui craindrait d'être soupçonnée d'une apostasie intéressée, c'est une inquiétude personnelle et qu'il ne dissimule pas. Le spectacle de la persécution donné par le premier pays et par la nation prépondérante d'Europe, réveille chez lui les instincts jaloux d'indépendance du philosophe. La vue des protestants dispersés, des jansénistes justement condamnés par la

cour de Rome, mais mesquinement poursuivis par la police, plus tard de Fénelon même languissant en exil, malgré l'héroïsme de son obéissance, le ramènent visiblement du côté de la Réforme, où il trouve, non pas plus de liberté véritable (il en convient lui-même en plus d'un endroit), mais, à la faveur de la multiplicité des sectes, plus de facilité d'échapper à la main d'un maître.

Encore si ce maître eût été ce chef spirituel de la foi, dont Leibnitz avait toujours parlé avec tant de déférence et de respect! Mais, il faut en convenir, le maître des consciences, on aurait dit, après la révocation de l'Édit de Nantes, que ce n'était pas un pontife mais un roi, qu'il ne s'appelâit pas Innocent XI, mais Louis XIV. Louis XIV, dans le siècle auquel il a donné son nom, fixait les regards de toute l'Europe, et il avait fait du rétablissement de l'intolérance en quelque sorte son affaire personnelle. Il affichait assez naïvement la prétention de régenter le catholicisme en le défendant. Il avait fait et entretenait à dessein une sorte de confusion entre sa gloire et celle de Dieu; il prenait les armes pour les assurer et les venger toutes deux. Les protestants et les jansénistes lui semblaient plutôt encore des rebelles que des hérétiques moins coupables de désobéir à la loi de Dieu que de ne pas professer la foi du Roi. L'ardeur d'amour-propre per-

sonnel qu'il portait dans toute controverse religieuse et qu'il accompagnait de sa hauteur et de son faste accoutumés, faisaient de lui, aux yeux de l'Europe, le représentant officiel du catholicisme, et malheureusement le clergé de France, par un éblouissement d'enthousiasme et une reconnaissance imprudente, avait autorisé cette assimilation. Peu de choses, suivant nous, ont fait plus de mal à la foi dans le monde que les hymnes d'adulation et les maximes (il faut dire le mot) de pure servitude que fit entendre le clergé français au pied du trône de Louis XIV. Peu de choses furent plus déplorables que cette éloquence sainte prescrivant du haut de la chaire, la Bible à la main, l'obéissance passive de tout un peuple. Nous savons, nous apprécions les excuses. Une race perdue dans la nuit des temps, formant comme une chaîne dont presque tous les anneaux étaient de grands souverains, et au milieu desquels brillait, comme un diamant d'une eau pure, l'héroïsme de saint Louis ; — un prince presque né sur le trône et dont l'enfance avait paru miraculeusement protégée par la main divine ; — l'éclat inattendu des armes et des lettres ; — le concours dévoué, l'admiration passionnée de tout ce que la France comptait d'hommes de bien, de cœur et de talent, tout cet ensemble expliquait la sincérité de l'enthousiasme : et sans tous ces motifs réunis, Bossuet, tout Bossuet

qu'il est, ne comparaîtrait pas sans tache devant la postérité. Mais il n'en est pas moins vrai que la glorification excessive de Louis XIV par le clergé français porta à la réaction religieuse du dix-septième siècle un coup fatal et définitif. Il vint un jour, en effet, où le nom de Louis XIV devint à charge à presque tous les cœurs honnêtes en Europe; où ce nom représenta une pénitence dépourvue d'humilité et suspecte d'hypocrisie, le faste excessif d'une cour entretenue aux dépens d'un peuple entier, l'enivrement d'une volonté orgueilleuse se plaisant dans l'incapacité et la bassesse de ses ministres; et ce jour-là, ce fut une révolution protestante, au delà de la Manche, qui donna le signal de la résistance des nations aux prétentions d'une monarchie universelle, et de la protestation des vieilles libertés de l'Europe chrétienne contre des théories byzantines de despotisme illimité.

Ce serait méconnaître le caractère de l'esprit de Leibnitz que de contester l'influence que ces mouvements généraux de la politique européenne durent exercer sur ses convictions religieuses. L'inimitié de Louis XIV, qui respire dans toute sa correspondance, commune à tout bon Allemand à la fin du dix-septième siècle, défit en lui ce qu'avait été sur le point de faire l'admiration de Bossuet. La force matérielle des dragonnades effaça l'empreinte laissée par la force des

arguments. C'est à ces oscillations, à ce flux, pour ainsi dire, et à ce reflux de son esprit, que nous avons voulu faire assister un instant nos lecteurs. Ils nous pardonneront nos longueurs, s'ils prennent comme nous un intérêt sincère à l'analyse morale d'un caractère éminent; si, comme nous aussi, ils pensent qu'en religion plus qu'en toute autre matière, les mêmes questions se reproduisant toujours et le cœur humain opposant aux mêmes appels de la grâce les mêmes résistances, l'étude du passé est une source précieuse de lumières. Il n'y a plus de Leibnitz dans notre siècle : Dieu ne les promet ni ne les donne à tous les âges. Mais nous avons encore autour de nous plus d'un esprit éclairé et d'un cœur généreux, que la grandeur touchante du catholicisme attire, que des préjugés retiennent et qui mêlent souvent des considérations élevées de philosophie et de politique humaine aux délibérations de leur conscience. Nous avons aussi à prendre notre humble part dans une réaction religieuse, aussi surprenante bien que moins brillante que celle du dix-septième siècle, et qui pourrait, si les mêmes fautes étaient commises, être par malheur aussi passagère. Il ne saurait être inutile de reconnaître, pour les éviter, sur quels écueils on peut échouer.

Décembre 1859.

P. S. Depuis la publication de cet article, qui re-

monte déjà à six années, le monde savant doit au jeune et érudit éditeur des *Œuvres complètes* de Leibnitz la connaissance de beaucoup de lettres inédites échangées entre le philosophe allemand et le grand évêque français, au sujet de la réunion projetée des protestants à l'Église. J'ai lu avec le plus grand soin toutes ces pièces dignes du plus haut intérêt, comme tout ce qui émane de tels hommes. Mais leur connaissance ne m'a point décidé à rien changer aux considérations qu'on vient de lire. Il reste évident pour moi, par les raisons mêmes que j'ai exposées, que toute cette correspondance est étrangère à la composition du *Systema theologicum* et à l'état d'esprit qui a inspiré cet opuscule.

M. Foucher de Careil, dont l'avis a tant de poids en cette matière, n'en persiste pas moins à considérer le *Systema* comme ce qu'il nomme une pièce *irénique*, c'est-à-dire destinée à contribuer à la pacification religieuse, et il annonce qu'il fera voir dans la suite de sa publication qu'elle n'est pas la seule de ce genre. Tout dépend, suivant moi, du sens exact que M. de Careil attache au mot *irénique*. S'il entend par là une véritable pièce de négociation, un factum diplomatique présenté au nom des protestants, dont Leibnitz était en quelque sorte le plénipotentiaire, on a vu pourquoi il nous est impossible de reconnaître un tel caractère au *Systema*. Si M. de Careil veut seulement dire que

Leibnitz, prévoyant le moment où il serait amené à rentrer dans le sein de l'Église catholique, avait préparé le *Systema* comme un manifeste de nature, par l'esprit conciliant dans lequel il est rédigé, à lever les scrupules de beaucoup de protestants et à les décider à faire ce grand pas avec lui, nous n'avons aucune objection à cette hypothèse. Mais Leibnitz, en procédant ainsi, eût fait véritablement acte de catholique. Expliquer aux hérétiques et aux incrédules les points qui les séparent de l'Église dans un langage conciliant, et en atténuant le plus possible la dissidence, ce fut toujours le procédé en usage et en honneur chez les grands apologistes chrétiens. Le procédé contraire, fort de mode aujourd'hui, est de date récente, et ce n'est pas Bossuet qui en aurait donné le modèle à Leibnitz.

LES

DERNIÈRES POLÉMIQUES

SUR

L'INTOLÉRANCE ET LA LIBERTÉ RELIGIEUSES

Novembre 1853.

Dans notre infortuné pays, où tout est toujours à recommencer, les discussions ne finissent jamais. Nous croyions que le temps était passé des débats sur l'intolérance et la liberté religieuses. Notre société tout entière vivant sur l'accord paisible des citoyens sans distinction de communion religieuse, et l'Église catholique plus qu'aucune autre ayant trouvé son compte à cette vie commune, la preuve nous semblait faite que l'autorité spirituelle n'était nullement incompatible avec la liberté civile des cultes, et que la soumission morale des

âmes faisait encore son chemin et son œuvre, sans la contrainte matérielle des corps. L'incrédulité le sentait comme nous. Elle voyait à regret que c'en était fait de ses déclamations sur l'intolérance, et qu'il lui fallait renoncer à une des armes oratoires dont elle s'était le mieux servie. Réduite à son fond personnel d'argumentation et de logique, elle se trouvait fort au dépourvu et la moindre clameur de persécution aurait beaucoup mieux fait son affaire.

Des écrivains catholiques, nous ne savons à quel propos, ni pour quel motif, ont trouvé bon de lui rendre le terrain qui manquait sous ses pas. Une polémique toute rétrospective, qui ne correspond à aucun fait nouveau et ne peut aboutir à aucun résultat pratique, une discussion historique sur la valeur d'un des actes les plus généralement condamnés de la politique royale, leur ont servi de texte pour mettre au jour toute une théorie de persécution. Ils l'ont produite sur un ton railleur et avec une rigueur abstraite qui font voir assez, Dieu merci, combien l'application en est éloignée. A l'ardeur avec laquelle le gant, à peine jeté, a été relevé, on a pu s'apercevoir que ce champ de bataille convenait fort aux adversaires. Ces assertions imprudentes ont été discutées et réfutées sur-le-champ par plusieurs journaux philosophiques, tantôt avec l'accent d'une indignation sincère, tantôt avec l'empressement

affecté de l'huissier de la comédie, enregistrant les coups de bâton pour se les faire bien payer.

Il ne faut pas que l'imprudence des uns et la vivacité des autres fassent ici illusion à personne. Tout ceci est du bruit, et rien de plus. C'est du passé dont on ne réussira pas à faire du présent. Ce sont des mots derrière lesquels il n'y a pas de choses. Il n'y a pas la moindre inquisition en germe, ni la plus petite flamme de bûcher à l'horizon. Les discussions et les paradoxes de journaux n'ont pas l'efficacité nécessaire pour changer la réalité des choses et la véritable situation des hommes. La vérité des faits la voici, telle qu'elle ressort de soixante années d'expériences.

Depuis 1789, tous les actes éclatants d'intolérance en matière de religion ont été dirigés contre l'Église catholique et soufferts par elle. Les catholiques en ont été les victimes et non les auteurs.

Toutes les grandes mesures de liberté religieuse, au contraire, ont été conquises au profit de l'Église catholique, par ses efforts et sur ses instances. De sorte que dans l'Europe nouvelle, la cause de la liberté religieuse est avant tout et surtout la cause de l'Église catholique.

Telle est la réalité. Il suffit de jeter les yeux sur l'histoire de ces dernières années pour s'en convaincre. Il y a eu, dans l'Europe moderne, trois grandes persé-

cutions pour causes religieuses; toutes les trois ont eu l'Église catholique pour objet. La première a commencé le lendemain même du jour où la philosophie du dix-huitième siècle est entrée, l'étendard levé, en possession du pouvoir. C'est deux mois après la déclaration des Droits de l'homme que l'Assemblée constituante a entrepris de faire savoir aux populations, par autorité de justice, sous quelles formes et par quels organes il leur était permis d'adorer Dieu. Les populations et les prêtres, ayant trouvé cette fois, comme au temps de saint Pierre, qu'il valait mieux obéir à Dieu qu'à des hommes, même à des philosophes constituants, une persécution s'est élevée, acharnée, violente, inquisitive, ne respectant ni le secret des familles, ni le domicile du citoyen. Son souvenir est encore écrit en traces de feu sur les débris des chaumières de Bretagne, en lettres de sang sur les parois de l'église des Carmes.

Tournez maintenant la page sanglante des révolutions. Voyez-vous ce vieillard arraché de son palais, et traîné, entre une escorte de soldats, à travers les monts glacés des Alpes, puis gardé à vue dans une prison royale sous la main de fer du conquérant du monde? Est-ce un chef d'école philosophique ou un réformateur protestant? C'est le vicaire de Jésus-Christ, la clef de voûte de l'édifice catholique, c'est l'éminente personnification de l'Église, persécutée pour avoir

voulu défendre, contre une volonté sans frein, l'indépendance spirituelle du pouvoir des clefs. Voilà la victime auguste de l'intolérance du dix-neuvième siècle. Enfin, de nos jours, nous avons vu à nos portes une véritable guerre de religion. Dans cette lutte du Sunderbund, terrible prélude des grandes agitations de l'Europe, où étaient les champions de l'intolérance, où étaient les défenseurs de la liberté religieuse? Des catholiques demandaient le droit de laisser en liberté l'éducation de leurs enfants et la direction de leurs consciences à une congrégation respectée, qui était chez eux en possession d'une existence légale et d'une confiance universelle. Les radicaux protestants foulaient aux pieds, pour le plaisir d'expulser des moines sans défense, tous les droits de la souveraineté politique et de la liberté individuelle. De cette lutte, où le bon droit a été trahi par le sort des armes, un régime d'oppression est sorti et dure encore : régime le plus inique et le plus hypocrite qui se soit jamais joué de la conscience humaine; régime toujours menacé par l'impatience frémissante des peuples, toujours rétabli par le poids d'une violence croissante et qui appelle sur le radicalisme philosophique et révolutionnaire la justice du ciel et des hommes.

Nous avions donc raison de dire que, de nos jours, l'intolérance en matière de religion est la grande en-

nemie de l'Église catholique. En revanche, la liberté religieuse s'est montrée, de nos jours aussi, son alliée fidèle et constante. C'est sous l'empire des idées chaque jour plus répandues de la liberté religieuse, que les catholiques ont vu abaisser devant eux, en Angleterre, les barrières élevées par une révolution protestante, et que O'Connell a pu faire entendre sa voix puissante dans l'enceinte même qui avait retenti des mensonges furieux d'un Oates. Mieux défendu par la liberté religieuse que par sa robe de pourpre et sa croix d'or, un prince de l'Église traverse aujourd'hui en paix les rues de Londres. A leur tour, les catholiques ont rendu à la liberté religieuse les services qu'ils en recevaient. D'anciennes législations ont pu sans doute être conservées et appliquées, avec plus ou moins d'habileté et de prudence, dans des lieux où la religion catholique est la foi commune et où la propagande protestante est une rare et artificielle importation de la politique. Mais partout où il s'est agi de fonder des lois nouvelles au sein de populations mixtes, le principe de la liberté religieuse a reçu sa grande et large application. Une révolution nationale, faite en Belgique avec le concours de tous les catholiques, a fondé un des régimes de liberté religieuse les plus étendus dont aucun peuple ait jamais joui, et, par un acte de sage modération que la vieille liberté d'Angleterre n'oserait imiter, on a vu

une nation presque toute catholique confier à un souverain protestant l'épreuve de ses institutions nouvelles. En France, dans la vivacité souvent excessive des anciens débats parlementaires, le côté libéral des questions religieuses était celui qu'affectionnaient et que défendaient avec une ardeur exclusive les orateurs ou les publicistes catholiques. Ils s'y consacraient alors sans aucune des réserves et des exceptions que certains d'entre eux prétendent aujourd'hui y avoir apportées. S'ils y mettaient des restrictions, elles étaient toutes mentales, et ceux qui les approchaient de plus près n'en entendaient pas souffler mot. C'est la liberté religieuse qui les a amenés triomphants sur la brèche, comme aussi sur les ruines d'une société en démolition. Honorant, dans leur victoire, les principes mêmes qui avaient fait leur force dans la lutte, ils les ont solennellement consacrés dans une loi dont on peut apprécier diversement les conditions, mais qui, par un spectacle peut-être unique dans le monde, a réuni dans un même conseil, pour discuter les plus hautes questions morales, des évêques catholiques, des ministres protestants et des rabbins juifs.

Nous rappelons tous ces faits, et nous en passons bien d'autres, non pas pour les apprendre à nos lecteurs qui assurément ne les ont pas oubliés, mais pour rétablir le véritable état de la question, qu'on s'efforce

en vain d'obscurcir. Cette alliance de l'Église catholique et de la liberté religieuse est le fait dominant et nouveau de notre âge Il est lié intimement à cette renaissance merveilleuse des croyances catholiques dans les cœurs dont nous sommes témoins tous les jours. Il signifie, non point que l'Église change de maximes avec les années, mais que très-sobre de théories abstraites et de principes généraux en ce qui touche le gouvernement temporel des sociétés humaines, elle se plie à toutes les législations et s'accommode de tous les états de mœurs. Dans un temps où la société tout entière était organisée sur le privilége, l'Église a usé du privilége pour l'éducation morale du monde. Dans un temps et dans un pays où l'égalité est la loi commune, l'égalité suffit à sa force d'expansion et au maintien de son autorité. L'Église ne demande rien à l'état nouveau de notre société moderne, que d'être conséquent avec lui-même, de ne pas lui refuser à elle seule la liberté qu'il donne ou du moins qu'il promet à tous. Cela même est une prière qui n'est pas toujours exaucée, et un but assez difficile à obtenir et assez loin d'être atteint pour valoir la peine d'être poursuivi.

Avec la meilleure volonté du monde, il nous est donc impossible d'attacher une importance sérieuse aux discussions engagées dans la presse sur le principe de l'intolérance religieuse. Dans le silence des débats

législatifs, dans les intermittences de la question d'Orient, défendre la révocation de l'Édit de Nantes peut être un moyen piquant de réveiller l'attention des lecteurs. Pour ceux qui condamnent cet acte, au contraire, ce peut être une occasion de rajeunir un thème usé. Mais tout ce bruit de conversations ne s'élève pas jusqu'à la région des faits et des lois. Espérons qu'il ne lui sera pas donné de se faire entendre dans ce sanctuaire intime des âmes où s'opère, sous l'œil de Dieu, et dans la liberté de la conscience, la conversion morale d'une société désabusée.

A dire le vrai, nous ne sommes point étonnés que, de tous les actes de persécution dont il était possible de rappeler le souvenir, la révocation de l'Édit de Nantes, soit celui auquel s'est attachée principalement la polémique paradoxale qui occupe en ce moment le public. Cet acte devait lui plaire entre tous; il a eu précisément, sur un plus grand théâtre, et avec des conséquences plus désastreuses, le caractère que nous reprochons à la discussion intempestive d'aujourd'hui. Ce fut une entreprise gratuite, nullement justifiée ni par l'entraînement des passions, ni par l'état des mœurs, ni par les nécessités du temps. Du très-grand au très-petit, si la comparaison est permise, ce fut un caprice du roi, comme le débat actuel est un caprice de journaliste. Entre tous les actes sanglants de la po-

litique, qui ont eu la nécessité, rarement pour excuse, mais toujours pour prétexte, la révocation de l'Édit de Nantes se fait remarquer par cette singularité qu'elle a été conçue de sang-froid, entreprise de gaieté de cœur, sans passion comme sans motif, en pleine paix, au milieu de la soumission tranquille des peuples et de l'autorité illimitée du pouvoir. Il y a eu des actes plus violents, il n'y en eut jamais de plus arbitraires dans tous les sens du mot. Par une assez juste dispensation du ciel, il n'y en eut jamais non plus de plus inutiles, même au point de vue, bon ou mauvais, où s'était placé son royal auteur. Comme il avait été sans cause, il est demeuré sans résultat. Quelle que soit la sentence que la conscience en doive porter, en voilà bien assez pour qu'il soit condamné sans remise, au tribunal de la politique.

C'est ce défaut de motif réel et d'intérêt sérieux qui fait le trait distinctif de l'acte persécuteur de Louis XIV. On ne le comprendra jamais mieux qu'en le comparant avec d'autres actes analogues qui l'ont précédé. Le système de contrainte en matière religieuse a eu souvent dans le monde, sinon la complète justification de tous les actes qu'il a fait commettre, au moins des motifs appréciables et sérieux et dont tout historien doit tenir compte avant de porter sur le passé des jugements abstraits et absolus. On s'imagine difficilement, par

exemple, ce qu'eût produit la liberté des cultes au moyen âge, dans un temps où l'Église représentait tout ce qui restait de justice, même politique, de morale, même humaine, de lumière, même naturelle, dans les esprits. En dehors de l'Église, au moyen âge, il n'y avait que le vice et la force. Dans l'Église était l'unique protection des faibles, l'unique sanction des contrats, l'unique recours du droit contre la violence. Une excommunication pontificale était la seule menace qui pesât sur la tête de cette innombrable quantité de petits souverains, aux attributions mal définies, aux prétentions sans limites, aux passions sans frein, qui se partageaient le sol de l'Europe chrétienne du moyen âge. Sans cette arme redoutable et toujours chargée, dont les bombes, traversant les Alpes, venaient éclater jusqu'au fond des forêts de la Germanie, dans les brouillards de la Bretagne, ou dans les glaces du Nord, nulle ombre d'équité n'aurait régné dans le rapport des maîtres et des sujets, nul respect du lien conjugal ou de l'autorité paternelle n'aurait assuré le repos des familles. Les lois civiles, mal étudiées, plus mal appliquées encore, étaient impuissantes à régler même les relations civiles des hommes. Les lois ecclésiastiques étaient seules assez claires et confiées à des organes assez vénérés pour se faire écouter au milieu de la poussière des batailles et du cliquetis des armures. L'É-

glise faisait à elle seule, non-seulement la vie spirituelle, non-seulement la règle morale, mais presque la police materielle de la société. La liberté religieuse, en affranchissant les hérétiques du respect des lois de l'Église, aurait infailliblement porté atteinte à la seule autorité régulière, soucieuse du vrai et du bien, qui pût servir d'épouvantail aux oppresseurs et de refuge aux opprimés. Le pays d'Europe où n'eût pas régné l'autorité salutaire de l'Église serait devenu rapidement, non point l'asile de victimes persécutées, comme le soutenait la sensiblerie déclamatoire du siècle dernier, mais le repaire de tous les chevaliers du grand chemin chargés de rapine, de tous les époux bigames, de tous les violateurs de la pudeur virginale et de la foi jurée, de tous ces hommes perdus, en un mot,

Que pressaient de ses lois les rigueurs légitimes.

Aussi, un de ces instincts de défense qui, chez les nations comme chez les hommes, sont impérieux, âpres, aveugles, et souvent cruels dans leur satisfaction, poussait les populations encore plus vite que les souverains, et les laïques beaucoup plus ardemment que les prêtres au châtiment des hérétiques : un hérétique qui n'eût pas été condamné en concile aurait

été massacré en place publique. Et, chose bien remarquable! les condamnés eux-mêmes, qui réclamaient souvent contre l'application, ne protestaient guère contre la nature même de la sentence qui les frappait. On citerait bien peu d'hérétiques au moyen âge qui aient réclamé le droit de vivre indépendant et affranchi de l'autorité spirituelle. Ils sentaient eux-mêmes qu'en le demandant ils se seraient mis au ban de la civilisation et de la morale. Ils soutenaient que la loi était mal entendue, faussement appliquée, que le tribunal était irrégulier, la défense opprimée, les juges contraints ou vendus, jamais qu'ils pussent former, à eux seuls, une petite société à part, en dehors du giron maternel de la grande société catholique. La loi qui atteignait l'hérétique était reconnue par lui. Elle formait le droit commun du juge, de l'accusateur et de l'accusé.

Cet état de la société européenne était sans doute fort altéré, mais tous les cadres en subsistaient; et la mémoire en était vivante dans tous les esprits, lorsque la Réforme vint déchirer l'unité religieuse de l'Europe. La Réforme se plaça tout naturellement dans le même ordre d'idées. La Réforme non plus, à son début, ne demanda ni liberté ni tolérance. Elle entreprit (comme son nom même l'indique) de *réformer l'Église*, c'est-à-dire encore de s'y substituer et de prendre, avec sa

place, les droits étendus même temporels, les prérogatives d'autorité exclusive et de contrainte matérielle que les lois du moyen âge avaient reconnues au pouvoir ecclésiastique. Biens, puissance, dignités, juridiction, la Réforme prétendit à tout, dans l'ordre politique comme dans l'ordre spirituel. Quand la Réforme acquérait la majorité numérique ou la force matérielle dans une des nations de l'Europe, ou, ce qui était plus expéditif encore, quand elle convertissait un souverain par quelque motif bon ou mauvais, avoué ou secret, la conséquence presque immédiate était la proscription du culte catholique, et l'imposition, par voie de contrainte, d'une forme de culte nouvelle. L'échafaud de Thomas Morus suivait de près la licencieuse apostasie du roi d'Angleterre, et il n'eût pas fait bon être catholique à Genève, sous le joug austère de Calvin. La religion nouvelle venue chassait partout de ses temples et de ses palais, par le fer et le feu, la mère antique et vénérée de la civilisation chrétienne. L'idée que deux cultes pussent vivre en commun sur un même sol ne passait sérieusement, à l'exception d'un très-petit nombre de philosophes, par l'esprit de personne en Europe. D'un commun aveu, l'un devait céder la place à l'autre. Il fallait se défendre ou périr. De cette attitude toute politique et bientôt guerrière que prit partout la Réforme, découlaient deux conséquences naturelles :

d'une part, les souverains, quand ils étaient déterminés à demeurer catholiques, avaient bien quelque raison de considérer les chefs réformés comme des rebelles, assez portés à mettre la main sur le pouvoir royal, pour en faire un instrument de propagande. Avouons que quand on apprenait en France comment Knox et Murray avaient traité Marie Stuart, les beaux-frères de cette reine infortunée avaient sujet de regarder avec méfiance le prince de Condé et Théodore de Bèze. D'autre part, quand les populations entendaient dire que, sous l'empire de la Réforme, les vieilles cathédrales se dépouillaient des antiques ornements dont les avait enrichies la foi de nos pères; quand elles apprenaient que sur le passage des reîtres allemands, les croix étaient brisées, les sanctuaires forcés, les saintes images lacérées, les calices passaient de main en main dans l'impureté des orgies militaires, elles s'inquiétaient, non sans juste motif, pour le maintien de leur propre foi. En tâchant d'étouffer chez elles le germe de la Réforme, elles croyaient moins attaquer que se défendre, moins persécuter que prévenir, moins porter atteinte à la liberté d'autrui que préserver la leur propre. Un vif sentiment d'inquiétude prévalait chez toutes les populations catholiques au seizième siècle : l'ardeur et la longue popularité de la Ligue en sont de grands témoignages, et cette inquiétude n'eût pas

été sans fondement, si Dieu en appelant le fils de Jeanne d'Albret au trône de France, au lieu de lui départir une âme sympathique et une sagacité intelligente, l'eût laissé tomber sous le joug, ou des passions fougueuses de Henri VIII, ou de la sincère mais étroite ardeur d'Élisabeth. Il y avait, au seizième siècle, moins des persécutions religieuses que (suivant la très-juste expression populaire) des guerres de religion. C'était, de part et d'autre, la guerre avec son étalage de droit, son cortége de violences, ses alternatives de ruses, de combats et de massacres; et elle a duré jusqu'à ce qu'elle ait trouvé dans Henri IV son arbitre et pacificateur.

Ainsi s'expliquent, suivant nous, par des motifs, non pas tous également intelligents ni purs, mais sérieux et pressants, la rigueur et l'étendue de l'intolérance religieuse au moyen âge et au seizième siècle. Non assurément que nous prétendions rendre compte ainsi de tout le sang versé, ni que nous voulussions contre-signer de notre main toutes les sentences. Nous ne voulons point imiter ces historiens, comme en rencontre dans toutes les causes, qui se croient obligés et qui même se font gloire de prendre, d'un ton léger, la responsabilité des crimes et des violences du passé. Nous parlons de bon sens et de bonne foi. Nous essayons de faire comprendre aux gens sincères de notre âge les

sentiments des gens de bien d'une autre époque. Si nous y réussissons, cela nous suffit : le reste doit passer au compte des vices et des égarements de l'humanité. Nous tâchons de faire rendre justice et hommage à saint Louis et à saint Pie V. Nous abandonnons volontiers à la censure Simon de Montfort ou Blaise de Montluc, dont le nom ne figure, que je sache, dans aucun calendrier.

Mais que dirons-nous de Louis XIV et de la révocation de l'Édit de Nantes ? Laquelle des deux explications qui rendent compte de la persécution religieuse, soit au moyen âge, soit au seizième siècle, s'applique à l'acte de 1685? Lequel des motifs que nous venons de faire comprendre lui a servi, je ne dis pas de raison, mais de prétexte? Nous osons dire que non-seulement on ne peut en alléguer sérieusement aucun, mais que Louis XIV eût été le premier à s'offenser qu'on lui supposât l'un ou l'autre.

Le royaume de France, au dix-septième siècle, n'était pas comme l'Europe chrétienne au moyen âge, une société livrée à l'anarchie civile, et qui n'avait d'autre recours pour en sortir, que l'intervention habituelle et quotidienne de l'autorité religieuse. Un pouvoir civil, le plus fort et le plus respecté qui fut jamais, disposant même d'une force qui avoisinait le despotisme et d'un respect qui ressemblait trop à l'adoration,

un pouvoir d'ailleurs animé d'un grand esprit de justice et sincèrement ami du bien, y faisait peser sur les désordres de toute espèce la terreur d'une répression salutaire. Sans doute ce pouvoir, plus qu'aucun autre, n'avait pas le don de se passer du concours de la religion. La religion lui était nécessaire, pour faire pénétrer jusque dans les âmes cette morale dont les meilleures lois civiles ne peuvent répandre sur un peuple que l'écorce grossière et superficielle. Mais ce pouvoir, autant et plus peut-être qu'aucun autre, avait pourtant la prétention de faire ses affaires lui-même et de suffire pleinement à maintenir les familles en paix, les relations des hommes dans la justice, et la société ferme sur ses bases. Quand il ravivait, par conséquent, quand il étendait le principe de l'intolérance religieuse, ce n'était nullement pour chercher dans l'autorité ecclésiastique un appui pour sa faiblesse, ni une garantie contre ses écarts. Il eût été bien fâché qu'on lui prêtât une telle pensée. Sa susceptibilité jalouse s'en fût émue, la dignité de ses magistrats s'en fût offensée. Bien loin de rechercher le concours de l'autorité ecclésiastique, la magistrature civile, suivant les inspirations de la royauté, n'avait alors d'autre pensée que d'en prévenir les empiétements; et quand les grands-juges partaient pour aller effacer, dans les montagnes de l'Auvergne ou du Vivarais les derniers vestiges des

institutions féodales, celui qui leur eût proposé d'emporter avec eux, pour leur prêter secours, une bulle d'excommunication papale, celui-là eût essuyé le premier feu de leur indignation.

Le royaume de France, au dix-septième siècle, ne ressemblait pas davantage à la faible et vacillante monarchie des Valois. On n'y voyait plus des synodes de pasteurs, dans les grandes villes, simulant des assemblées politiques, des seigneurs protestants commandant les armées dans les campagnes, et, pour couronner tout cela, un héritier protestant sur les marches du trône. Le roi Louis XIV pouvait demeurer tout aussi dévoué et même devenir beaucoup plus exact catholique, sans que sa couronne chancelât en aucune manière sur sa tête. Les protestants ne faisaient courir ni à son pouvoir ni à sa foi l'ombre d'un péril. Il eût été encore ici bien fâché qu'on s'y méprît. Aucune pensée d'inquiétude personnelle ou politique ne traversa son esprit, quand il signa le bannissement de tant de sujets fidèles et soumis. A l'apologiste maladroit qui lui aurait prêté de pareils soucis, il aurait répondu sans doute avec un sourire de dédain, comme il fit une fois au roi d'Angleterre, proposant l'union de deux couronnes contre leurs ennemis extérieurs et intérieurs : « La proposition ne se peut faire, car le roi n'a pas d'ennemis dans son royaume. » Et il avait

parfaitement raison. Les protestants, pas plus que personne en France, en 1685, n'élevaient la hauteur de leur pensée jusqu'à l'idée d'une résistance quelconque contre l'autorité souveraine. Après la prise de la Rochelle et la soumission des places de sûreté, le protestantisme militant avait fini. Les souvenirs mêmes de la guerre avaient disparu avec les gages de la paix. Dans les troubles de la Fronde, pas une ville protestante n'avait remué[1]. Le duc de Rohan avait emporté dans la tombe la tradition des seigneurs protestants, qui mêlaient des aspirations républicaines aux souvenirs féodaux. Les seigneurs du dix-septième siècle avaient d'autres soucis. Au seizième siècle la mode était de résister, et on courait aux prêches; au dix-septième siècle, la mode était de plaire, on se pressait

[1] Cette tranquillité des protestants pendant les troubles de la Fronde a été remarquée par plusieurs historiens et méritait d'autant mieux de l'être, que les instigations ne leur avaient manqué ni du dedans ni du dehors. L'histoire de la République d'Angleterre, de M. Guizot, contient une pièce qui donne sur ce sujet de curieuses informations. C'est un rapport d'un agent envoyé par Cromwell en France, pendant les troubles de la minorité de Louis XIV, dans le but de s'informer du parti qu'on pourrait tirer de ces agitations pour les progrès de la Réforme. L'envoyé informe son maître qu'il a trouvé les protestants tranquilles, satisfaits de l'observation des édits, et ne voulant prendre aucune part au mouvement.

à l'Œil-de-Bœuf. Turenne ni Schomberg ne rêvaient point les trophées de Coligny. Les grandes dames protestantes se convertissaient avec éclat, après s'être donné le plaisir de faire disputer en champ clos les meilleurs champions des deux causes. Il y avait des conversions de tout genre : de caprice et de cœur, d'intérêt ou de conscience. Le protestantisme, en 1685, avait contre lui le sentiment populaire et la faveur royale, le nombre et le talent, la mode et la science, l'élégance et l'éloquence, madame de Sévigné et Bossuet. Il était humble, silencieux et désarmé.

Cette faiblesse qui, aux yeux d'une politique sensée et généreuse, aurait ôté toute raison de le poursuivre, fut au contraire, dans ces conseils de Louis XIV, où l'on prenait souvent l'ostentation pour la grandeur, le motif déterminant pour l'écraser. On considéra le protestantisme comme un vieil abus, comme un scandale administratif qu'il fallait faire entrer dans la règle, qui céderait de lui-même devant l'apparition de la volonté royale, et on pensa que la facilité du résultat ferait (c'était toujours là la grande affaire) éclater la puissance du Roi. Cela devait d'ailleurs simplifier l'administration et la ramener à l'unité. On avait fait un édit de commerce, un édit de marine, un édit de procédure; même un code noir, le tout tendant à l'unité dans les diverses possessions du Roi. On allait partout suppri-

mant des priviléges, des coutumes, des diversités. Il allait de soi de faire aussi un édit de religion, dans le même but et d'après la même pensée. La révocation de l'Édit de Nantes fut un acte dédié à ce goût de régularité souvent plus apparente que réelle, d'uniformité plus encore que d'unité, qui a été la faiblesse de tous les gouvernements de la France, depuis la monarchie jusqu'à la république, et depuis Louis XIV jusqu'à Napoléon.

C'est pour un motif si pressant que tout d'un coup, en pleine paix, on vit entreprendre une opération politique d'un genre inouï, qui n'avait ni l'appareil de la justice ni l'excuse des emportements de la guerre. Ce fut une sorte de chasse humaine qui tenait de la partie de plaisir et de la battue. Les soldats, les intendants, les populations se mirent, comme une meute animée, à la poursuite de familles sans défense. On fit un tarif des consciences d'hommes, comme de têtes d'animaux. On vit dans un pays que ne désolait aucun fléau, que n'envahissait aucun ennemi, que ne troublait aucune faction, qui se vantait de ses mœurs polies et de ses lumières brillantes, des maisons tout d'un coup mises au pillage, des femmes errantes dans les champs, ou saisies au fond des forêts des douleurs de l'enfantement; des bandes de prisonniers, traînés la chaîne au cou d'un bout du royaume à l'autre; de vieux militaires

accouplés à des assassins sur les galères du Roi, sans que les cris de tant de victimes pussent arriver, à travers les nuages d'encens et le concert assourdissant des flatteries, jusqu'aux oreilles de leur oppresseur.

Il n'y eut à tout cela d'autre motif qu'une manie d'obéissance et d'unité; cela est si vrai qu'encore aujourd'hui les défenseurs de Louis XIV n'en allèguent point d'autres. Il fallait, coûte que coûte, rendre à la France le bienfait de l'unité religieuse, et ceux qui ne voulaient pas rentrer dans cette unité n'avaient qu'à quitter le royaume. Ce n'était pas payer l'unité trop cher que du sacrifice d'un petit nombre d'hommes qui rompaient l'harmonie des lois et des mœurs de leur patrie. Il faut laisser l'honneur de cet argument à qui de droit. Il a d'ailleurs une physionomie révolutionnaire qui ne permettrait pas de le méconnaître. Il appartient à Rousseau et se trouve à peu près textuellement dans le *Contrat social*. Seulement, Rousseau, plus conséquent, laissait la porte ouverte à qui voulait sortir. Les défenseurs de Louis XIV oublient que ses ordres interdisaient aux protestants la sortie du royaume, en même temps que la pratique de leur culte. Les protestants se trouvèrent, après la révocation de l'Édit de Nantes, dans la même situation que les nobles en 1793 : arrêtés, s'ils restaient; dépouillés, s'ils sortaient. Tous

les despotismes se ressemblent et ont la même logique à leur service.

Mais, en vérité, de quelle unité entend-on parler? Nous avons eu plusieurs fois ailleurs, et d'autres ont eu comme nous, l'occasion de démontrer ce qu'il y avait de vain, d'extérieur, de superficiel dans cette unité trop vantée des lois et des mœurs, à laquelle tous les gouvernements de la France ont fait tant de sacrifices, pour laquelle ils ont imposé tant de contrainte aux habitudes et aux sentiments des populations, et qui a répandu sur notre société un aspect monotone, sans faire régner de véritable paix dans son sein. L'unité des lois n'est rien sans l'unité des cœurs. Le calme de la surface est trompeur, quand un bouillonnement confus s'agite au fond. Quand le vent des révolutions s'est élevé, on a vu des royaumes formés, en apparence, de langues, de coutumes, d'institutions diverses, et qui se sont trouvés plus unis dans le sentiment de la loi et de l'honneur, que la France avec ses préfectures bien équarries, ses mesures et ses monnaies uniformes. Mais si cela est vrai en politique, que sera-ce en religion? L'unité religieuse véritable d'un peuple est un des plus beaux spectacles qui puissent arrêter l'œil de Dieu. Il est beau de voir, au pied d'un même autel, tout un peuple prosterné, et s'incliner devant le même symbole, l'épée du militaire, la toque du magistrat et

le bonnet de laine du paysan. Mais c'est à la condition que cette unité soit au fond des cœurs et non sur les lèvres; à la condition que personne, dans une telle foule, ne maudisse tout bas ce qu'il adore tout haut : car Dieu, pour le moins, n'est pas dupe des apparences; on ne se joue pas de lui impunément; il est le Dieu de la vérité et non du mensonge : *Nolite decipi : Deus non irridetur*. L'unité religieuse apparente porte un nom bien repoussant dans le monde : on l'appelle l'hypocrisie ; l'Église lui en donne un plus sévère encore : elle l'appelle le sacrilége.

L'abondance, la multiplicité des sacriléges fut le côté le plus odieux de la révocation de l'Édit de Nantes. Les contemporains les plus zélés, les serviteurs les plus dominés par la volonté de Louis XIV, en frémirent, et les récits des catholiques du temps en paraissent encore émus. On vit arriver par centaines, par milliers, à la table sainte des hommes élevés *à ne pas discerner le corps et le sang du Seigneur*, dont la bouche, en s'ouvrant pour les recevoir, était prête encore à les méconnaître. Il y eut plus de sacriléges dans cette persécution que dans aucune autre d'aucune époque; et par une raison bien simple. L'intolérance religieuse, au moyen âge, faisait peu de sacriléges, parce que, comme nous le disions tout à l'heure, nul hérétique ne contestait ni les droits ni l'existence de l'Église, et

qu'on en cite à peine un qui ait élevé un doute sur la réalité sainte des sacrements qu'elle distribuait. Au seizième siècle, l'opposition était encore peu tranchée, les consciences incertaines et engagées faiblement dans l'erreur. Mais en 1685 les protestants étaient des populations entières, élevées en paix dans la Confession calviniste, l'ayant sucée avec le lait, attachées à tous ses dogmes avec la fermeté des traditions paternelles, la simplicité, nous dirons hardiment, l'innocence des croyances du premier âge. Leurs erreurs allaient droit à la négation de l'Église et portaient juste contre le sacrement de l'Eucharistie. C'est dans la ferveur, dans l'intégrité de cette conviction, que des dragons les vinrent saisir pour les porter, étourdis et épouvantés, au pied de nos autels.

Le grand nombre des abjurations obtenues par ce procédé expéditif, qui scandalisait un peu, même les intendants de Louis XIV, fournit à ses apologistes modernes la matière d'une raillerie aussi agréable par le bon goût que par le choix du sujet. Ils plaisantent les protestants sur la sincérité des convictions qui cédaient ainsi à la prédication des garnisaires. Trois cent mille pourtant, heureusement pour la nature humaine, et malheureusement pour la France, firent voir ce que peut encore, même en dehors des grâces du martyre, le courage d'une conscience droite, décidée à ne trom-

per ni Dieu ni les hommes. Il y en eut aussi beaucoup qui faiblirent devant les tourments et qui firent comme ces chrétiens du troisième siècle que saint Cyprien condamnait, plaignait, recevait en pénitence et ne raillait pas. Mais en quoi la faiblesse des protestants excuse-t-elle la politique peu scrupuleuse qui en profitait? Parce qu'ils n'avaient pas le courage du martyre, était-ce une raison pour venir leur imposer le crime du sacrilége? Dieu se trouvait-il moins offensé par un mensonge prémédité que par une erreur involontaire? Le beau sujet de plaisanterie, que les angoisses de gens honnêtes, partagés entre les soucis légitimes de la vie, l'attachement au sol natal et la fidélité aux inspirations de leur conscience! Quand je lis dans l'histoire que des hommes, même des adversaires, ont failli devant d'effroyables déchirements de toutes les fibres du cœur, le moindre sourire ne saurait passer sur mes lèvres. Entre combattants de camps opposés, exposés souvent aux mêmes périls, on se doit plus de ménagements et d'égards. Dans la pleine liberté religieuse, dont il nous est donné de jouir, nous craindrions d'avoir l'air d'en prendre trop à notre aise, et nous prions humblement Dieu d'épargner ces redoutables épreuves à la faible mesure de lumière et de foi qu'il a daigné nous départir.

Allons sans crainte, avec les plus respectables auto-

rités de l'Église, jusqu'au bout de notre pensée : Il y avait, sans aucun doute, parmi les protestants de 1685, des hommes qui n'avaient point inventé, mais reçu par éducation, leurs erreurs ; qui n'étaient pas les fauteurs, mais les héritiers de l'hérésie ; il y avait de ces hommes qui, au dire de saint Augustin, « ne doivent pas « être rangés parmi les hérétiques, parce qu'ils dé- « fendent un sentiment faux et mauvais sans opiniâ- « treté, et qu'ils cherchent la vérité avec foi, prêts à « se corriger lorsqu'ils l'auront trouvée..... Il y avait « de ces âmes simples qui pouvaient être instruites de « plusieurs vérités de foi qu'on a retenues dans les « communions séparées de l'Église et qui suffisent ab- « solument au salut. Ces hommes pouvaient, avec la « grâce de Dieu, mener une vie pure et innocente ; « Dieu ne leur imputait pas ces erreurs auxquelles « ils étaient attachés par une ignorance invincible. « Ainsi ils pouvaient appartenir à l'âme de l'Église avec « la foi, l'espérance et la charité[1]. » C'est cet état périlleux, mais innocent et méritoire même devant Dieu, qu'on leur fit quitter pour aller, entre deux escortes de gendarmes, manger et boire leur condamnation éternelle. On avait des Corneille *craignant Dieu, ainsi que toutes leurs familles, faisant beaucoup d'aumônes au*

[1] Censure de la Sorbonne sur l'Émile.

peuple et priant Dieu sans cesse. Leurs oraisons, leur charité montaient jusqu'au trône de Dieu. On aima mieux des Judas venant s'asseoir avec le prix du sang au banquet sacré, et mettant la main à la coupe pour trahir le Seigneur.

Et pourquoi? Pour quel résultat? Quand on s'émouvait un peu à la cour de Louis XIV de ce spectacle de profanation, les esprits profonds du temps, les petits Machiavels de religion et de politique, comme il y en a toujours, répondaient que les pères, sans doute, perdaient leur âme, mais que les enfants seraient élevés dans la vérité. On travaillait ainsi, au prix du repos, de la richesse, de la conscience même des générations présentes, pour le bien et la paix des générations à venir. Nous sommes, nous, l'une de ces générations qui occupaient la pensée charitable et prévoyante des politiques de la révocation de l'Édit de Nantes. O la grande unité religieuse dont nous jouissons! O le calme profond des âmes! O la paix inaltérable des consciences! O le beau spectacle de soumission et d'unité catholique que donnait la nation française, cent ans, à peu près jour pour jour, après la révocation de l'Édit de Nantes! On ne veut pas que nous disions que l'incrédulité philosophique du dix-huitième siècle ait été servie dans ses progrès par les persécutions religieuses et les spectacles lamentables du dix-

septième siècle. On ne veut pas que nous parlions des services que les protestants réfugiés ont pu rendre à cette grande coalition dont le protestantisme fut l'âme, qui abreuva de dégoûts la vieillesse du grand Roi, et qui commença la décadence de la monarchie française. Soit ; ne demandons pas compte à l'acte de Louis XIV des maux qu'il a causés ; mais qui peut nous empêcher de lui reprocher au moins ceux qu'il n'a pas prévenus ? A quoi bon persécuter, si ce n'est pas pour empêcher l'incrédulité de naître et de se répandre ? A quoi bon bannir, confisquer, faire régner la terreur sur des provinces entières, si ce n'est pas pour déraciner chez un peuple les germes de la division, de l'insurrection et de la révolte ? A quoi bon les remèdes héroïques, s'ils n'empêchent pas le malade de mourir, soit de l'opération, soit de la maladie ? Les politiques scrupuleuses sur le choix des moyens ont le droit, quand elles échouent, de s'envelopper de leur vertu et d'accuser la fortune ; les politiques qui sacrifient les moyens au but doivent atteindre le but. C'est la dure condition de la violence en politique, d'être condamné à réussir, sous peine d'être ridicule en même temps qu'odieuse. La révocation de l'Édit de Nantes n'a pas réussi.

Répétons donc hardiment que l'entreprise de Louis XIV, comme elle avait été sans cause, est de-

meurée sans résultat. Ce fut un acte de *bon plaisir* dans toute la force du terme. Son excuse même est dans la simplicité, dans la franche candeur du despotisme qui l'inspira. Louis XIV était parfaitement accoutumé à régner sur les cœurs aussi bien que sur les actes de ses sujets. Il avait dès sa jeunesse dominé les imaginations, disposé de l'amour des femmes, commandé au génie des poëtes : il trouva tout simple de vouloir régenter aussi la conscience et les prières de ses sujets. Il pensait avoir le droit d'être en tiers entre Dieu et l'âme des Français. La religion catholique comme il la concevait, et avec la place qu'il s'y était attribuée, se prêtait à cette prérogative imaginaire. Il s'était fait un catholicisme à sa mode, avec une station intermédiaire, un peu au-dessous de Dieu, réservée au Roi, et où devaient s'arrêter, avant de monter tout à fait jusqu'au ciel, les vœux et l'encens des sujets. Aussi la politique religieuse de Louis XIV a-t-elle toujours eu deux faces inséparables, l'une qui défendait l'Église catholique, et l'autre qui l'assujettissait. Il fallait que toute la France fût catholique, et que le catholicisme dépendît du Roi. C'était là le mécanisme à double compartiment qui, manœuvrant sans obstacle sur toute la surface d'un grand pays, devait faire battre dans la main royale le cœur de la nation tout entière.

Tout le monde a remarqué, en effet, la singulière coïncidence de date qui se rencontre entre la révocation de l'Édit de Nantes et les querelles hautaines, diplomatiques et religieuses, du roi de France envers le chef de l'Église. Louis XIV était animé de ce grand zèle contre le protestantisme, au moment même où, profitant d'une controverse dogmatique qui lui valait le concours de son clergé, il déployait, par ses envoyés à Rome et par ses magistrats en France, tout l'appareil de ces prétentions excessives du pouvoir temporel, qu'aucun théologien d'aucun pays n'a jamais reconnues et que le gallican Fleury lui-même appelait les servitudes par opposition aux libertés gallicanes. C'était le moment où M. de Lavardin entrait dans la capitale de la chrétienté en vainqueur plus qu'en ambassadeur, en dépit de la défense du souverain et de l'excommunication du pontife, et menaçait de faire couper le nez et les oreilles aux agents pontificaux qui toucheraient à sa voiture. Le pape ainsi bravé était le courageux, le vénérable Innocent XI, qu'on s'était gardé de consulter sur la révocation de l'Édit de Nantes et qui, lorsqu'il en reçut la nouvelle, se borna à se jouer avec une douceur railleuse du déluge de flatteries que répétaient les courtisans en épée et en mitre, et de l'emphase des éloges que le roi se donnait à lui-même. Telle était la double conduite de

Louis XIV. D'une main il persécutait les protestants, de l'autre il faisait la loi au Pape. Entre ces divers actes d'un même souverain, il y avait plus qu'une coïncidence de dates. L'un était le contre-poids, la contre-partie, le complément de l'autre. On voulait être aussi libre à Rome que maître en France. C'était le même système et surtout le même orgueil. Mais il y a là aussi plus que la vanité et les prétentions d'un seul homme. Pour ceux qui réfléchissent, ce rapport de dates et ce contraste de faits est une source d'abondantes et utiles réflexions. On y voit à découvert un des principaux dangers de l'intervention trop active de l'État en matière religieuse. On y voit combien l'appui du pouvoir temporel, en matière de religion, est voisin de l'empiètement de ce même pouvoir sur la religion elle-même; combien le souverain, qui défend l'Église par les armes, cède aisément à la tentation de l'asservir; combien enfin, dans de pareils traités, l'allié a de facilités et de prétextes de se faire maître.

C'est en effet une de ces règles de l'histoire, qui ont l'air d'une des lois de l'équilibre moral des peuples. Depuis Constantin jusqu'à Louis XIV, il n'est guère de protecteur armé de l'Église qui n'ait prétendu en même temps la dominer. Les prétentions du pouvoir temporel sur l'Église n'ont jamais été plus excessives et plus tracassières que dans le temps où l'intolérance

religieuse a régné sans contestation. Elles se faisaient jour même dans le moyen âge, malgré l'ascendant universel de l'autorité ecclésiastique et le prestige de la dignité pontificale. De temps à autre, le pouvoir temporel, habituellement soumis et intimidé, se relevait brusquement, forçait la porte du sanctuaire, mettait la main sur l'encensoir, arrachait la tiare ou la déposait à son gré sur la tête d'une de ses créatures. Les Papes faisaient exécuter leurs bulles par les empereurs; mais les empereurs faisaient souvent ou défaisaient des Papes. C'était une alternative de services rendus et de violences exercées. On compterait, au moyen âge, encore plus de Papes morts en exil que de chefs de sectes montant sur des bûchers. Ces mêmes rois, si grands justiciers de l'hérésie, et fermes vengeurs de la foi, étaient sans scrupule, quands ils le pouvaient, les spoliateurs des biens et les oppresseurs des élections ecclésiastiques. On ordonnait le supplice des Albigeois, mais on voulait avoir les investitures des évêchés ou les richesses des Templiers. Le glaive du pouvoir temporel frappait à droite et à gauche; et l'Église, qui était censée en tenir la poignée, en sentit souvent le tranchant.

C'est que telle est la logique secrète des choses, qui se fait jour par l'organe des passions humaines. Quand on a la force, on veut aussi avoir le droit : quand on

court les périls, on veut recueillir les profits. On n'obtiendra jamais d'un pouvoir temporel quelconque de se tenir humblement à la porte de l'Église, comme un gendarme attendant la sentence d'un magistrat pour l'exécuter sans la lire. Du moment où un souverain est requis de risquer le sang de ses troupes et la paix de son royaume, pour prêter main-forte aux décisions de l'Église, il se considère, et non sans quelque apparence de raison, comme une partie intéressée dans les questions religieuses, et réclame son entrée et sa voix dans les conseils où elles se débattent. Puis ce conseiller bardé de fer, amenant derrière lui la dernière raison des discussions humaines, ne laisse pas de jeter un poids incommode dans la balance des délibérations. Une conduite plus soumise serait sans doute plus humble et plus chrétienne : mais que veut-on? La couronne royale inspire peu d'humilité au front qui la porte; et, à la tête de bataillons armés, on pratique mal la vertu d'obéissance.

C'est cet enchaînement naturel des idées qui avait conduit la royauté en France à établir, par l'organe des magistrats, une théorie à la fois d'intolérance et de domination complète, savante dans toutes ses parties. L'intolérance religieuse absolue en était la base, la gêne sinon l'asservissement de l'Église en était le résultat. Le pouvoir civil s'imposait le devoir de faire pratiquer

la religion par le peuple; mais, pour que ce devoir ne fût ni trop ingrat ni trop périlleux à remplir, il s'attribuait le droit de régler lui-même l'usage de la religion entre les mains de ses ministres. Presque toutes les maximes parlementaires de droit ecclésiastique, dans ce qu'elles ont d'exorbitant et de justement répréhensible, portent ce double caractère. On voulait bien exécuter les arrêtés des conciles provinciaux, et, quand ils avaient prononcé une excommunication, mettre des régiments à leurs ordres pour la faire respecter; mais, pour ne pas troubler la paix publique au gré d'un petit nombre de prélats, point de concile sans autorisation royale. On voulait bien faire dépendre le mariage des citoyens de la bénédiction religieuse, et laisser sans état civil les hérétiques, dont la persécution ne réussirait pas à faire justice; mais, pour ne pas mettre les familles à la merci d'un curé licencieux et intéressé, il y avait appel comme d'abus pour le refus de sacrements. Point d'enterrement permis sans billet de confession; mais, de crainte de faire trop de scandale dans les populations émues, un arrêt de justice ordonnait aux prêtres de confesser ou d'absoudre. Ainsi se développait la théorie parlementaire, traitant la religion comme un mineur de bonne maison, dont un tuteur éclairé défend et administre en même temps le patrimoine.

Ce système, non sans quelque valeur logique, mais tout inspiré, tout gonflé, pour ainsi dire, d'un sentiment exorbitant des droits du Roi, a eu son apogée le même jour et à la même heure où fut décrétée la révocation de l'Édit de Nantes. La négation de toute tolérance religieuse et le patronage ecclésiastique du Roi étaient en effet deux théories très-voisines dans l'ordre des idées, très-semblables dans l'application, toutes deux violentes dans leurs effets, toutes deux empreintes d'un mépris ou du moins d'un oubli égal des droits de la conscience. Elles ont disparu toutes deux au souffle de la liberté religieuse. En essayant d'évoquer l'une de son tombeau, qu'on prenne garde que le bruit qu'on fait ne s'en aille aussi réveiller l'autre!

Mais nous oublions que nous ne parlons et ne voulons parler que du passé. Nous l'avons dit en commençant et nous le répétons. Nous ne supposons pas en effet que, dans l'esprit de personne, la moindre application présente, la moindre conséquence pratique puisse sortir d'une discussion pareille. Nous ne prêterons jamais à des coreligionnaires et à des contemporains un tel comble de démence et de chimère. L'alliance et l'appui du pouvoir civil étaient déjà bien périlleux quand ce pouvoir était respecté, quand ses armes étaient redoutables, quand son autorité morale se joignait l'effet de la contrainte matérielle, quand

ses coups portaient à fond et frappaient à mort sans résurrection. Les persécutions de Louis XIV étaient odieuses, mais sérieuses. S'imagine-t-on, de bon compte, ce que serait une persécution de nos jours? S'imagine-t-on un de nos pouvoirs, tels qu'ils sortent, d'époque en époque, du creuset de nos révolutions et de l'urne du suffrage universel, un de ces pouvoirs qui suffisent à peine à l'ordre extérieur et à la police matérielle d'un pays, qui peuvent tout au plus, suivant la parole de l'Évangile, *nettoyer le dehors de la coupe et du plat*, entreprenant, avec quelques commissaires de police, aidés de quelques gendarmes, de régner sur les âmes et de dicter la loi aux consciences? Les imagine-t-on, eux qui peuvent à peine se faire saluer dans leurs rues et sur leurs places publiques, enseignant gravement à leurs sujets devant quel autel ils doivent s'incliner? Louis XIV était un demi-dieu quand il essayait de dogmatiser; la couronne royale répandait sur son visage tout l'éclat d'une auréole : quel est celui des gouvernants de nos jours qui puisse se vanter d'avoir un pouce au-dessus de la taille du commun des hommes? Le beau profit, quand on aurait joint quelques victimes religieuses à ce flot d'émigrations européennes qui va, qui vient, qui sort, qui rentre, et où les proscrits de la veille sont à peu près sûrs d'être les souverains du lendemain! S'imagine-t-on surtout l'É-

glise engagée, au hasard, dans une aventure de la sorte? Se figure-t-on cette autorité majestueuse et sereine, qui a grandi depuis un demi-siècle de l'abaissement de tous les pouvoirs, de la faiblesse de tous les partis, de la déception de tous les principes, qui est devenue l'asile commun de tous les blessés, soit des luttes civiles, soit des combats de la pensée, entreprenant, de concert avec des magistrats éphémères, quelque mesquine persécution de police! Voit-on le navire de Pierre s'embarquer sur la vague d'une réaction passagère, pour être ensuite emporté loin du rivage au premier et inévitable reflux de la marée politique!

Les spéculations historiques ont leur prix et leur agrément; mais il ne faut pas qu'elles fassent perdre de vue ni le temps où l'on vit ni le lieu où l'on parle. Quand on s'est donné quelques instants ce délassement qui n'est pas sans péril, il faut laisser retourner chacun à sa tâche véritable, à l'œuvre laborieuse de la sanctification personnelle et de la défense sociale!

QUELQUES OBSERVATIONS

SUR LA DISCUSSION

DES TRADITIONALISTES ET DES RATIONALISTES

Novembre 1854.

LETTRE AU RÉDACTEUR DU CORRESPONDANT

Monsieur le Rédacteur,

Me permettez-vous de vous adresser sous une forme familière, que votre bienveillance autorise, quelques réflexions qui se présentent obstinément à mon esprit, et l'obsèdent, pour ainsi dire, depuis que je vois des hommes, également religieux et également distingués, se disputer sur l'origine de nos connaissances avec plus d'ardeur pour se combattre que de succès pour se convaincre réciproquement? Assurément, il ne saurait m'entrer dans la pensée de traiter à fond cette grande

question, qui n'est rien moins que la philosophie tout entière. Je n'ai ni assez de présomption, ni assez de capacité, ni même assez de loisir pour entreprendre une telle tâche. Mais, l'opinion d'un spectateur impartial du débat, qui le suit avec attention, peut ne pas manquer complétement d'intérêt. Et si, par un point de vue qui me semble avoir passé jusqu'ici inaperçu, on réussissait à dissiper quelque malentendu, et à faire tomber quelques préventions, ne fût-ce que chez un petit nombre de lecteurs, ce ne serait pas abuser tout à fait de la place que vous voulez bien m'accorder dans vos colonnes.

Nos connaissances, en général, et principalement nos connaissances, en matière philosophique, viennent-elles du libre usage de la raison, ou de la tradition appuyée sur l'autorité ? L'intelligence humaine a-t-elle la faculté de découvrir ou de démontrer un certain nombre de vérités religieuses ou philosophiques par ses forces propres et individuelles, par le seul exercice des facultés de penser et de raisonner que Dieu a départies à tout homme ? Ou bien, son rôle se borne-t-il à recueillir, par la voie de l'enseignement et de l'éducation, les vérités dont Dieu, à diverses époques, et par des communications successives, a bien voulu faire l'objet d'une révélation, et qu'il a, depuis la venue de Jésus-Christ, confiées à la garde de l'infaillible autorité

de l'Église? Tel est, on le sait, le débat qui partage en deux écoles opposées les philosophes chrétiens de nos jours.

On sait également assez, ce semble, quels sont les principaux arguments employés de part et d'autre. Ceux qui tiennent pour l'origine rationnelle de nos connaissances philosophiques font valoir, d'une part, l'existence d'un certain nombre de vérités religieuses au sein des sociétés les plus étrangères à la révélation chrétienne; de l'autre, le nombre et l'abondance des preuves purement rationnelles, purement logiques, nullement empruntées à l'histoire et à la tradition, qui établissent, par exemple, l'existence et l'unité de Dieu, sa nature infinie, sa toute-puissance, la spiritualité et l'immortalité de notre âme, l'exacte distribution des peines et des récompenses dans une vie à venir, etc. Ils s'appuient principalement sur cet argument qu'ils tiennent pour vainqueur, à savoir, qu'il faut bien que la raison humaine ait quelque force propre, indépendamment de l'autorité, puisque quand l'autorité est mise en question, c'est à la raison qu'on s'adresse pour la rétablir, et que l'Église elle-même n'a jamais dédaigné d'offrir à la raison des incrédules toutes les preuves logiques et historiques de la vérité et de l'infaillibilité de sa mission.

Les partisans de la tradition, au contraire, expli-

quent l'existence d'un certain nombre de vérités religieuses, chez toutes les nations, par le fait d'une révélation primitive commune à tout le genre humain, et dont la trace souvent effacée, mais encore lumineuse, se retrouve, suivant eux, chez toutes les sociétés composées de fils d'Adam. Cette révélation primitive établie, ils triomphent également quand ils rencontrent quelque vérité chez les nations païennes, et quand ils y peuvent relever quelque grossière et choquante erreur. Suivant eux, si Cicéron, Platon ou Épictète ont eu quelques saines notions de morale ou de religion, c'était au souvenir des temps primitifs qu'elles étaient empruntées : ils les tenaient d'une mémoire confuse, et non d'une raison éclairée. Mais, en revanche, les odieuses et révoltantes absurdités du paganisme sont une preuve que l'intelligence humaine, bien loin de pouvoir découvrir la vérité, ne peut pas même la conserver, quand elle l'a reçue, si une autorité extérieure ne veille pour la garder. Enfin, les traditionalistes ont aussi leur argument vainqueur tiré de la nature humaine : ils regardent comment les choses se passent dans le courant de la vie, ils voient que l'enfant arrive au monde dénué de toute connaissance, que l'éducation le saisit au maillot et lui apprend à peu près tout ce qu'il sait plus tard, que celui qui n'ap-

prend rien d'ordinaire ne sait rien, et ils en concluent qu'en matière philosophique comme en toute autre, et plus qu'en toute autre, l'homme est fait pour être enseigné, et reçoit tout de la bouche, de la parole d'un maître.

Entre ces deux points de vue si divers, il y a pourtant, ce semble, un certain nombre de points accordés.

Les rationalistes accordent que les vérités religieuses découvertes par la raison ne sont nullement suffisantes à l'homme pour connaître et remplir la totalité de ses devoirs, servir Dieu et acquérir la béatitude éternelle, et qu'il faut ajouter les connaissances révélées aux connaissances rationnelles, sous peine de rester dans l'impuissance de remplir la tâche imposée au fils d'Adam et au chrétien. Ils conviennent que l'autorité divinement instituée et historiquement démontrée de l'Église a droit à la soumission complète, absolue de la raison, pour tout ce qu'elle commande au nom de la révélation de Jésus-Christ. En un mot, tout en accordant une certaine puissance propre à la raison, ils ne la regardent ni comme suffisante, ni comme indépendante. S'ils ne faisaient pas cette restriction (au-devant de laquelle ils vont de grand cœur), ce seraient des rationalistes philosophes, et non des rationalistes chrétiens.

En revanche, les traditionalistes, tout en refusant à

la raison, pour réserver à la tradition l'origine de nos connaissances, ne vont pourtant pas jusqu'à nier complétement l'usage et l'utilité de la raison dans les matières philosophiques et religieuses. Tous lui assignent un certain rôle, lui font une certaine part qui diffère un peu d'un écrivain à un autre, qu'il est quelquefois assez difficile de saisir, mais qu'il serait injuste de ne pas reconnaître. Tantôt ils lui accordent la faculté de développer dans une mesure restreinte, et sous l'œil de l'autorité, les vérités transmises par l'enseignement; tantôt ils lui assignent pour tâche de faire un choix parmi les traditions confuses, les unes erronées, les autres vraies, qui sont l'héritage de l'humanité. Ce sont là des explications plus ou moins claires, plus ou moins satisfaisantes, mais qui ont toutes pour but de réserver au moins pour la forme les droits de la raison. Si les traditionalistes ne faisaient pas cette concession, à laquelle tous ne se prêtent pas avec une égale bonne grâce, ils se mettraient en contradiction avec des passages positifs de l'Écriture sainte, et tomberaient sous les condamnations portées par l'Église, dans ce siècle même, contre un système de philosophie qui a eu une célébrité momentanée et une fin déplorable.

Avec ces restrictions faites de part et d'autre, il est convenu, ou du moins il devrait l'être, que le débat est

libre, qu'on peut soutenir l'une ou l'autre opinion sans cesser d'être un honnête homme et un bon chrétien. Je ne veux pas dire qu'on ait tout à fait renoncé au droit de s'injurier réciproquement (il paraît qu'il n'y a pas de bonne discussion sans cela), mais on est à peu près tombé d'accord de ne pas s'excommunier.

Le débat étant arrivé à ce point, ne serait-il pas possible de lui faire faire un pas en essayant d'établir une distinction entre la manière dont nos connaissances pénètrent en fait dans notre intelligence, et la manière dont, une fois reçues, elles s'y maintiennent, s'y défendent et s'y démontrent? N'y aurait-il pas lieu, à cet égard, de distinguer, comme on fait en matière juridique, entre le *fait* et le *droit*, entre le développement chronologique et la condition logique des idées que conçoit notre intelligence? J'espère rendre cette pensée énigmatique très-claire par un exemple que je prends à dessein dans un ordre de faits tout à fait étranger à la philosophie comme à la religion.

Un enfant entre à l'école, ne sachant que juste ce qu'il faut pour profiter d'une leçon. Il assiste, à un jour de distance, à deux classes différentes faites par le même maître. La première est une classe de mathématiques, et la seconde une classe d'histoire. Dans la première, le professeur lui enseigne les propositions élémentaires de la géométrie : que la perpendiculaire

est plus courte que toute oblique ; que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits; que dans un triangle rectangle, le carré de l'hypoténuse est égal aux carrés faits sur les deux autres côtés, etc., etc.

L'enfant écoute, apprend et retient.

Dans la seconde leçon, le professeur lui enseigne les origines de l'histoire romaine. Il raconte la naissance de Romulus et de Rémus et les aventures de leur enfance, la querelle qui les divisa, la mort de Rémus, la fondation de Rome, l'enlèvement des Sabines, la guerre qui s'ensuivit, la constitution du sénat et des comices, etc., etc.

Ici encore, comme la veille, l'enfant écoute, apprend et retient; tout s'est passé à la seconde classe exactement comme à la première, et de la part du maître et de la part de l'élève. Enseignement d'une part, audition de l'autre, exercice d'intelligence et de mémoire, tout a été extérieurement pareil, et l'enfant sort le second jour avec deux ordres de connaissances qui ont pénétré dans son esprit exactement par le même procédé.

Mais y restent-elles longtemps au même état? S'y maintiennent-elles longtemps au même titre? Il est aisé de s'en assurer.

Je suppose que dans la nuit le professeur devienne fou, et qu'en rentrant en classe, le troisième jour, il

harangue ainsi les enfants : Mes amis, je me suis trompé et je vous ai trompés. Il n'y a pas un mot de vrai dans les propositions que je vous ai données pour certaines : et c'est le contre-pied qu'il faut prendre. La perpendiculaire est la plus longue des lignes qu'on peut élever sur une droite; les trois angles du triangle sont égaux à trois et non à deux droits; les deux carrés des petits côtés du rectangle dépassent le carré de l'hypoténuse, etc.

Ou l'enfant n'a compris qu'imparfaitement la vérité qu'on lui enseignait, et ne l'a répétée que comme un écho, ou s'il l'a comprise et pénétrée, du premier coup il arrêtera le maître et lui dira : Cela n'est pas; ce que vous disiez l'autre jour est la vérité, ce que vous dites aujourd'hui est erreur et mensonge. Vous aviez raison tout à l'heure; vous avez tort à présent. — S'il n'interrompt pas le maître de cette manière, c'est que ou la timidité, ou un peu de confusion dans ses idées s'y opposent. Mais, s'il ne le fait pas, il a droit de le faire, et tout spectateur lui accordera, malgré son jeune âge, et sans nouvel examen, le droit de protester en faveur de vérités évidentes, contre des propositions qui révoltent le sens commun.

Mais en serait-il de même si, à la classe d'histoire, le professeur entrait pour tenir ce langage : Je vous avais raconté l'origine de Rome d'après des renseigne-

ments que je croyais bons et authentiques. Depuis, il m'est tombé entre les mains un livre fort savant qui met en doute tous les récits que je vous ai faits. Il n'est pas certain qu'il y ait eu un homme du nom de Romulus, qu'il ait eu un frère du nom de Rémus et qu'il ait tué son frère. L'enlèvement des Sabines pourrait bien être un conte. Les choses se sont passées tout autrement que je ne vous les ai dites, et, mieux informé, je vais vous en faire un autre récit.

Est-ce que l'enfant aura le même droit de contredire le maître, et de protester contre son enseignement d'aujourd'hui en faveur de son enseignement d'hier? Est-ce qu'il aura une bonne raison pour maintenir, à tout venant, l'existence de Romulus et de Rémus contre les doutes et les contradictions que la lecture de Niebuhr, par exemple, aurait pu faire naître dans l'esprit du professeur? Assurément non : il y aurait, à le faire, sottise et présomption.

Voilà pourtant qui est singulier : les deux ordres de connaissances étaient pareilles hier dans l'esprit de l'enfant : tout était semblable entre elles; aujourd'hui elles ne le sont plus. Hier elles sortaient toutes les deux de l'enseignement du maître, pour entrer dans le cerveau de l'élève. Aujourd'hui il y en a une qui a pénétré, pour ainsi dire, et que l'enseignement ne peut plus enlever, qui est devenue la propriété

personnelle et comme le droit propre de l'enfant. L'autre est encore entièrement dépendante de l'enseignement qui l'a donnée, et qui peut la retirer à volonté.

Sortez des classes, entrez dans la société des gens instruits, dans le cours habituel du monde, cette distinction se poursuit, se maintient, se développe.

Tous tant que nous sommes, nous avons appris les mathématiques par la voie de l'enseignement, en lisant Euclide, Newton, Euler, et en suivant les cours de M. Liouville ou de M. Poisson. Je ne sache pas qu'il y ait, même à l'Académie des Sciences, de savant qui prétende avoir découvert les mathématiques au lieu de les apprendre, et Pascal est un enfant sans pareil, pour avoir démontré, à lui tout seul, les plus élémentaires propositions d'Euclide.

Tous tant que nous sommes également, fussions-nous membres de l'Académie des inscriptions, nous avons appris l'histoire dans des livres ou de la bouche des professeurs. Il n'y a pas un de nous qui prétende avoir deviné, par intuition, l'histoire grecque ou l'histoire romaine.

Tous tant que nous sommes, par conséquent, nous avons appris les mathématiques et l'histoire de la même manière, par la voie de l'enseignement, par la tradition, si l'on veut, *ex auditu*.

Et cependant, quelle différence entre l'état de ces deux ordres de connaissances dans notre intelligence!

Qu'on vienne nous dire que notre professeur nous a trompés, qu'on a mal lu le texte d'Euclide ou les manuscrits de Newton, et qu'un éditeur mieux informé va nous donner un cours de mathématiques tout nouveau, avec des propositions contraires à celles que nous avons apprises, le moins présomptueux d'entre nous répondra à cette proposition par un éclat de rire.

Mais qu'on vienne dire au plus savant des historiens qu'on a découvert un texte nouveau qui change toute la face d'un grand fait de l'histoire, vous le verrez aussitôt, plein d'une curiosité légitime, écouter, consulter, faire copier le texte en toute hâte, le faire venir à grands frais, et, s'il est vrai qu'il soit authentique et important, réformer, sans hésiter, toutes les idées reçues et contredire tous les systèmes historiques les mieux accrédités.

D'où vient cette différence? C'est, comme je le disais tout à l'heure, que, si toutes les connaissances entrent, en général, à peu près dans l'esprit par le même procédé, qui est celui de l'enseignement (je parle des connaissances ordinaires dans les esprits ordinaires), elles s'y maintiennent pourtant à des titres très-différents.

Il est des connaissances que l'enseignement peut donner, mais qu'une fois données il ne peut enlever. Une fois entrées dans l'esprit, ces connaissances-là s'y gravent, y adhèrent, s'identifient avec l'intelligence : l'intelligence les absorbe et s'en pénètre ; elles y demeurent par leur propre force, par la vertu de l'évidence. En fait, elles sont entrées par la tradition : en droit, elles demeurent par la raison. Il est d'autres connaissances, au contraire, qui, après comme avant avoir pénétré dans l'esprit, reposent toujours et uniquement sur l'enseignement qui les a données. Celles-ci, en fait comme en droit, dépendent de la tradition.

Qu'Euclide l'ait dit ou non, je suis certain que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.

Mais je ne suis sûr que Romulus ait vécu qu'autant que Tite-Live et Polybe ne m'ont pas trompé ou ne se sont pas trompés eux-mêmes.

Ou je suis bien dans l'erreur, monsieur, ou cette distinction peut être féconde dans la querelle qui nous occupe. Elle permet de faire aux traditionalistes une concession qui peut satisfaire les moins exigeants d'entre eux : ou plutôt, elle permet aux rationalistes de s'approprier tout ce qu'il y a de vrai dans le système de leurs adversaires, et d'en fortifier leurs propres arguments. De l'ordre des connaissances profanes, transportons-nous maintenant, d'emblée, si vous

le permettez, au sein même des vérités religieuses. Menons au catéchisme l'enfant que tout à l'heure nous suivions dans ses classes.

Le curé chargé de lui enseigner sa religion lui apprendra les vérités que voici : il lui dira d'abord qu'il y a un Dieu, et qu'il n'y en a qu'un, que ce Dieu est infini, tout-puissant, tout bon, tout sage, et qu'il a créé le monde et tout ce qui est dans le monde, à commencer par la race humaine dont l'enfant fait partie; que cette race humaine est composée d'êtres qui ont un corps périssable et une âme immortelle; que ces êtres sont tenus de servir Dieu de toutes les forces de leur corps et de leur âme et de pratiquer ses commandements; que, s'ils se conforment à cette règle, ils seront récompensés dans une vie à venir, et punis s'ils s'en écartent.

Il ajoutera que ce Dieu, bien qu'unique en tant que Dieu, est pourtant composé de trois personnes que l'on nomme le Père, le Fils et le Saint-Esprit; que cette race humaine est tout entière issue d'un premier homme nommé Adam et d'une première femme nommée Ève, qui ont eu le malheur de désobéir, pour le début de leur existence, aux ordres formels de Dieu; qu'en conséquence la condition physique et même la nature morale des hommes leurs enfants, en est altérée; que c'est en raison de ce premier péché que tous

les hommes sont assujettis à un travail pénible, à des misères de diverses natures, et incapables de pratiquer entièrement les règles que Dieu leur a imposées; qu'en conséquence enfin, ils auraient été perdus sans ressources dans cette vie et dans l'autre si l'une des personnes divines, le Fils, n'avait pris la nature humaine pour expier les fautes de tous les hommes et leur rouvrir les portes du ciel.

Voilà deux ordres de vérités qui se trouvent, dans tous les catéchismes, par forme de demandes et de réponses exactement semblables; les enfants les apprennent et les répètent de même. C'est d'ordinaire, j'en conviens très-volontiers, l'enseignement, ou, si l'on veut, la tradition qui les leur met dans l'esprit.

Mais ici se reproduit ma question de tout à l'heure; ces deux ordres de vérités, qui ont pénétré toutes les deux dans l'esprit par le même procédé, y restent-elles au même titre et dans le même état? Pareilles à leur entrée, sont-elles pareilles pendant tout leur séjour dans l'intelligence?

Oui, si le maître a enseigné machinalement la lettre du catéchisme; oui, si l'enfant l'a répétée comme un perroquet; mais, si le maître a expliqué sa pensée et si l'enfant l'a comprise, voici la différence qui ne peut manquer d'avoir lieu.

L'enfant saura qu'il y a un Dieu qui a créé le monde, parce qu'ayant vu que rien ne se produit dans le monde sans une cause, on lui aura encore appris à en conclure que le monde lui-même ne peut se passer de cause. L'enfant saura qu'il n'y a qu'un Dieu, parce que le monde n'a besoin que d'une seule cause pour exister, et que d'ailleurs tout dans l'ordre du monde révèle l'unité. L'enfant saura que ce Dieu est infini, tout-puissant, parce que, étant seul, il n'est limité par rien; qu'il est tout sage et tout bon, parce que tout dans ses œuvres révèle la sagesse et la bonté. L'enfant saura qu'il doit lui-même obéir à Dieu, parce que le Créateur n'a pu mettre la créature au jour que pour l'exécution de ses volontés; il saura qu'il a une âme, parce qu'il distinguera la simplicité de sa pensée des rapports multiples et complexes du corps; il saura que cette âme est immortelle, parce qu'il ne voit pas qu'ici-bas elle remplisse tout ce à quoi elle est destinée, et qu'il n'est pas de la toute sagesse de Dieu de ne pas proportionner chaque être à sa fin, etc., etc.

Il est très-possible (et même très-vraisemblable) qu'il n'aurait rien su de tout cela, si on ne le lui avait enseigné. Mais, une fois qu'il a reçu ces vérités de la bouche du maître, il les croit, non pas seulement parce qu'on les lui a dites, mais parce que son intelligence a reconnu qu'elles étaient justes. Elles se tiennent de-

bout d'elles-mêmes et par leur propre vertu, dans son intelligence.

Mais qu'il y ait trois personnes en Dieu, et que ces trois personnes se nomment le Père, le Fils et le Saint-Esprit; mais que le premier homme ait eu nom Adam, et la première femme nom Ève; que ces deux êtres aient péché dans le paradis terrestre; que le Fils de Dieu se soit fait homme en Judée dans la personne du fils de Marie, qu'il ait souffert sur la croix pour les péchés des hommes, comment l'enfant sait-il tout cela?

Il le sait parce que le curé le lui a dit. Et le curé, pourquoi le lui a-t-il dit? Parce que l'Église le lui enseigne. Et l'Église, pourquoi l'enseigne-t-elle? Parce que cela est dans l'Écriture sainte. Et l'Écriture sainte, de qui le tient-elle? De Dieu même, communiquant avec les hommes par l'organe de Moïse, des Prophètes et des Apôtres.

Ces vérités-là, par conséquent, ne reposent plus sur des raisons à elles propres : non-seulement elles ne sont pas entrées dans l'esprit de l'enfant par voie de découverte; mais, une fois reçues, elles ne s'y maintiennent pas par leur force intrinsèque. Avant comme après l'enseignement, elles reposent toujours sur la foi d'autrui, elles dépendent toujours de la tradition.

Ah! sans doute quand l'enfant, de simple catéchumène, sera devenu chrétien parfait; quand il aura vécu

dans la communion de ces vérités saintes; quand il aura senti dans son cœur tout ce qu'elles donnent de consolation, de force et de lumière; quand il en aura, pour ainsi dire, exprimé tout le suc, il s'y attachera si fortement, la grâce de Dieu les lui insinuera si avant dans l'âme, qu'il croira souvent les avoir vues, touchées, goûtées lui-même, sans l'intermédiaire d'aucun enseignement extérieur. Il aimera si vivement Jésus-Christ, que peut-être croira-t-il l'avoir connu, et non pas seulement avoir lu sa vie dans des livres. Mais ce sont là des faits d'un ordre surnaturel et mystérieux, dont l'expérience intime et fugitive n'est sujette à aucune analyse. Dans la rigueur scientifique, nous sommes obligés d'établir (et je dirai tout à l'heure pourquoi je n'y éprouve aucune répugnance) que les dogmes chrétiens proprement dits viennent uniquement de l'enseignement soit scripturaire, soit oral, et qu'en ce sens la tradition est et demeure leur unique base.

Si l'enfant, pour en revenir à notre exemple, se mettait à douter de la véracité de son curé, tout ce qui est dogme chrétien, dans l'enseignement du catéchisme, s'écroulerait du même coup : au lieu qu'il pourrait très-bien conserver, et nous en voyons tous les jours des exemples, toutes les vérités religieuses qui sont accompagnées de quelque démonstration rationnelle et philosophique.

Il y a donc, monsieur, en matière religieuse et philosophique comme en toute autre, lieu de faire une distinction entre les vérités que l'enseignement peut donner mais ne peut pas enlever, qui peuvent bien émaner, *en fait*, de la tradition, mais qui, *en droit*, peuvent se démontrer et se défendre par la raison, et celles qui, en fait comme en droit, n'ont que la tradition pour fondement. Que si cette distinction est vraie, encore ici (et je ne vois pas trop comment on pourrait la contester), il en résulte deux conséquences importantes qu'il me reste à développer.

C'est, en premier lieu, que, quand bien même les traditionalistes auraient raison de rapporter à la tradition l'origine de toutes nos connaissances philosophiques et religieuses, nous aurions droit pourtant encore de diviser ces connaissances en deux ordres, de distinguer des connaissances *rationnelles* et des connaissances *traditionnelles*. Seulement ces deux mots, au lieu de caractériser deux manières différentes d'acquérir des connaissances, caractériseraient deux états différents, que ces connaissances une fois reçues prennent dans notre intelligence.

C'est, en second lieu, que les rationalistes pourraient, avec avantage, abandonner la querelle interminable et inextricable de l'origine des connaissances humaines, querelle sur laquelle on disputera toujours

et on ne s'entendra jamais, pour porter le débat sur un meilleur et plus solide terrain, d'où il leur serait possible d'avancer tout aussi rapidement, mais plus sûrement, vers le but important qu'ils se proposent, et qui seul donne du prix à toute cette discussion.

Sans être disposé, en effet, le moins du monde à accorder aux traditionalistes que toute vérité ait, même en fait, la tradition pour origine, sans refuser par conséquent à l'esprit humain toute faculté d'invention et de découverte, convenons pourtant, monsieur, qu'il est difficile de faire d'une manière exacte, dans la masse des connaissances de l'humanité, la part entre ce qui lui vient de la tradition et ce qu'elle a découvert par les forces de sa raison. Convenons qu'il est très-difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer à coup sûr quels seraient les germes de vérité qui pousseraient d'eux-mêmes dans le cerveau d'un homme qui n'aurait reçu aucune éducation. Demandons-nous à nous-même, la main sur la conscience, si nous pourrions là, tout à l'heure, distinguer parmi les choses que nous savons, parmi les idées que nous pensons, celles que nos pères, nos mères, nos maîtres nous ont apprises, et celles qui proviennent uniquement de notre labeur et de notre réflexion personnels. Comment le pourrions-nous? L'éducation, chez chacun de nous, a précédé d'abord, puis éveillé, enfin tou-

jours accompagné la réflexion. On nous a appris des mots avant que nous eussions des idées, on nous a montré des objets pour susciter nos pensées. Dès le berceau, l'éducation était là pour apaiser nos cris, pour deviner et pour diriger nos instincts, pour veiller sur notre sommeil enfantin. Par cela seul que tout homme naît enfant et est élevé par ses parents, il se fait chez lui, dès le premier éveil de l'intelligence, un tel mélange des choses qu'on lui dit et des choses qu'il pense, des choses qu'il apprend et de celles qu'il imagine, de tradition et d'invention, que, parvenu à un certain âge, le plus habile ne réussirait jamais à démêler cet inextricable croisement de fils. Et si nous ne pouvons faire ce départ en nous-même, parmi nos propres connaissances, comment le ferions-nous dans la masse générale des connaissances de l'humanité? Si nous ne savons pas bien l'histoire du développement de notre propre esprit, comment ferions-nous celle du développement de notre espèce tout entière? Il est si impossible de tracer, en fait, la séparation de ce qui vient de la tradition et de ce qui vient de la raison dans l'esprit humain, que, pour y tendre, on est obligé de se lancer dans les hypothèses qui n'ont aucun rapport avec aucune réalité passée ou présente. La table rase de Descartes n'a jamais été l'image du cerveau d'aucun homme. L'homme de la nature, ce sauvage

sans idées, sans parents et sans société que le dix-huitième siècle affectionnait, n'a jamais erré même dans les forêts de l'Amérique. L'homme que nous connaissons, et que Dieu a fait, naît dans les bras d'une femme et boit le lait de son sein. Pour trouver un être qui ne dût rien à l'éducation, il faudrait en trouver un qui n'eût ni mère ni nourrice, et, par malheur, cet être-là ne pourrait pas vivre.

Rien n'est donc plus obscur à déterminer que l'origine de nos connaissances, et c'est de cette obscurité que triomphent les traditionalistes. Tradition et raison, tout est en fait tellement enchevêtré dans l'intelligence humaine, que, si on ne regarde qu'au fait, il est très-aisé de les confondre. J'irais même plus loin encore dans mes concessions. Tout en demeurant très-persuadé que les principales vérités philosophiques, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc., sont essentiellement des vérités de raison et non des vérités de tradition, j'accorde que je ne sais pas du tout si un enfant qu'on élèverait soigneusement, comme le voulait Rousseau, sans lui prononcer le nom de Dieu et sans lui parler de son âme, découvrirait à lui tout seul les perfections de l'être infini et la nature particulière du principe spirituel qu'il porte en lui-même. J'ai bien quelque peine à croire qu'un être intelligent assiste au lever du soleil dans le firmament et à son cou-

cher dans les flots, au cours régulier des astres dans cette voûte immense qu'ils sillonnent de lumière, sans qu'il lui passe par la pensée de s'enquérir de l'ouvrier éternel qui a attaché ces brillants pendules au-dessus de sa tête. J'ai quelque peine à croire qu'il ne distingue pas la chair et les muscles dont son bras est fait, de la volonté qui les fait mouvoir, et qu'en se mirant dans les yeux de sa mère il ne voie pas briller une âme à travers le feu de ses regards. Mais je ne réponds pourtant de rien avec la courte et faible intelligence de l'homme; et en attendant, pour plus de sûreté, je tiens pour fort heureux qu'il y ait un curé à la paroisse chargé d'enseigner au moindre pâtre qu'il est l'œuvre d'un Dieu, et une œuvre composée de corps et d'âme. Je remercie sincèrement l'Église catholique de jouer dans le monde intellectuel, pour ces vérités premières et sacrées, le rôle d'une nourrice auprès du berceau d'un enfant, et en particulier je m'estime fortuné d'être né dans une de ces sociétés privilégiées qui puisent, à ses mamelles abondantes et toujours pleines, les sucs de toutes les vérités philosophiques et religieuses.

Et si je conviens que je ne sais pas ce qu'un homme penserait de Dieu et de son âme si, depuis sa naissance, personne ne lui en disait rien; à plus forte raison, je ne sais pas ce que le genre humain tout

entier en aurait pensé si, au berceau du monde, Dieu l'avait laissé sur la terre sans lui donner d'autre lumière que les lueurs de sa raison et les instincts de son cœur. Je ne sais de ce qui s'est passé au berceau du monde, pour le premier homme, que ce que m'en dit la Genèse, et rien de plus; et, comme elle ne me dit rien de très-clair sur cette question-là, je prends le parti de n'en rien savoir. Et le croiriez-vous, monsieur, cette ignorance ne me coûte pas le moins du monde! Voici comment je raisonne pour m'en consoler. Je calcule que rien, en aucun genre, n'a pu se passer au berceau du monde, pour le premier homme, de la même manière que les choses se passent aujourd'hui. Le premier homme n'a pu apprendre ni à manger, ni à marcher, ni à parler, ni à vivre en un mot, de la même manière que nos enfants reçoivent aujourd'hui ces notions élémentaires. Le premier homme n'a pas été créé petit enfant; il ne s'est pas essayé à parler par des syllabes inarticulées; son corps ne s'est pas développé, son esprit ne s'est pas débrouillé par le long travail des années. Le premier homme, n'ayant ni père ni mère pour l'élever, a dû être créé adulte tout d'une pièce, avec ses organes développés et son intelligence en action. Le premier homme, par conséquent, a été un miracle vivant.

Où et dans quelles limites ce miracle s'est-il arrêté?

Dieu, qui a créé le premier homme, marchant, mangeant, parlant, l'a-t-il créé aussi philosophant? Lui a-t-il mis dans l'esprit, en même temps que les notions nécessaires pour soutenir sa vie matérielle, les connaissances primitives indispensables pour la direction de sa vie morale? Ou bien s'est-il réservé de l'instruire peu à peu, par degrés, par ces communications directes et verbales qu'on appelle une révélation? L'a-t-il créé adulte d'esprit comme de corps, ou s'est-il réservé de développer lui-même son esprit par des instructions paternelles? Lui a-t-il donné les notions primitives de religion et de morale à l'état de science infuse, ou à l'état de science révélée? De grâce, qu'est-ce que vous voulez que nous en sachions d'une façon tout à fait certaine? Avons-nous des mémoires particuliers sur le paradis terrestre? L'une et l'autre supposition sont également inintelligibles et également miraculeuses : bien habile ou bien osé celui qui ferait un choix décisif et affirmerait que Dieu a dû faire tel miracle plutôt que tel autre.

Mais précisément parce que ce qui s'est passé au berceau du monde est nécessairement un miracle, il n'y a aucune conclusion à en tirer pour le cours ordinaire et quotidien des choses. La condition du premier homme ayant été nécessairement différente de celle de ses descendants, on ne peut rien induire légi-

timement de cette condition primitive pour expliquer celle de l'humanité telle que nous la voyons. Agiter donc la question de savoir ce qui s'est passé, pour un fait quelconque, au berceau de l'humanité, c'est soulever le problème à la fois le plus oiseux et le plus insoluble qui puisse occuper la dialectique d'un sophiste.

Pourquoi donc les rationalistes n'abandonneraient-ils pas, une bonne fois pour toutes, l'entreprise inutile de savoir quelle est, en fait, dans l'individu, et quelle a été dans l'humanité l'origine des connaissances? Pourquoi ne répondraient-ils pas à ceux qui leur proposent sur ce sujet des suppositions et des conjectures avec la sérénité dédaigneuse de Newton : *Hypotheses non fingo?* Ramenant alors leurs adversaires de cette région nuageuse des hypothèses sur la base solide de l'évidence et de la certitude, voici, à mon sens, comment ils pourraient raisonner.

Par quelque procédé que nos connaissances entrent ou soient entrées dans notre intelligence, qu'elles viennent d'une découverte personnelle ou d'un enseignement extérieur, peu importe, elles ne s'en divisent pas moins en deux ordres : celles qui portent avec elles leur propre démonstration, leur caractère particulier d'évidence, celles qui, si elles sont attaquées, peuvent se défendre par des preuves rationnelles et logiques; et celles qui reposent uniquement sur le témoignage

et la foi d'autrui, et qui, si elles sont mises en question, ne peuvent être défendues qu'en établissant la véracité du maître ou du témoin qui les a transmises. J'appelle les unes *rationnelles* et les autres *traditionnelles*. Les mots n'ayant que la valeur qu'on leur prête, il faudrait être bien difficile pour m'empêcher de baptiser mes idées comme il me convient.

Dans l'ordre des connaissances traditionnelles, je place, par exemple, si nous parlons de connaissances profanes, toutes les vérités historiques, tout ce qui repose sur la constatation d'un fait; et, si nous parlons de connaissances religieuses, tous les dogmes chrétiens dont on ne peut donner d'autres preuves que la véracité des saintes Écritures et l'infaillibilité de l'Église.

Dans l'ordre des connaissances rationnelles, je place, entre autres, si l'on parle de connaissances profanes, toutes les vérités mathématiques, et, si l'on parle de connaissances philosophiques ou religieuses, toutes celles à l'appui desquelles on peut apporter une preuve, tirée, non de l'autorité ou de l'inspiration d'un livre ou d'une église, mais d'un caractère propre d'évidence ou de déduction logique.

Que les traditionalistes m'accordent seulement que cette distinction est fondée, qu'ils m'accordent seulement qu'il y a des vérités philosophiques pourvues du

même caractère d'évidence, ou déduites avec la même rigueur logique que les vérités mathématiques,—quelle que soit, en fait, l'origine de ces vérités dans le monde, — quand il serait aussi démontré qu'il l'est peu, que c'est une révélation primitive qui les a mises en circulation, — pourvu qu'ils conviennent qu'aujourd'hui, dans l'état présent des choses, elles peuvent être démontrées par la raison, peu m'importe, je les tiens quittes du reste : cette concession-là me suffit pour le parti que j'en veux tirer.

Pourquoi, en effet, nous rationalistes, attachons-nous tant de prix à établir qu'il y a un certain ordre de vérités philosophiques et religieuses qui relèvent de la raison et peuvent être établies par elle? Serait-ce que par hasard nous aurions envie de remplacer les catéchismes de paroisse par des écoles de philosophie? Serait-ce que nous conseillons à l'Église de cesser d'enseigner pour se mettre à discuter? Serait-ce que nous avons assez de l'autorité et de la tradition, et que nous demandons qu'on mette à notre raison la bride sur le cou et qu'on la laisse errer en liberté dans les champs de la métaphysique? A Dieu ne plaise, en vérité! Nous savons parfaitement que le monde n'est point gouverné par la philosophie : nous savons très-bien la figure qu'ont faite les déesses Raison, mises sur des autels; et nous laissons à Volney, à Cabanis, à tous les rê-

veurs du dix-huitième siècle, les catéchismes philosophiques, les catéchismes des droits de l'homme, les manuels du citoyen, etc, etc.

Mais voici ce que nous remarquons et ce que je n'ai jamais compris pour ma part qu'un traditionaliste de bonne foi ne remarquât pas comme nous. C'est qu'il y a dans toute société, et dans la nôtre plus qu'en aucune, un certain nombre d'hommes qui, bien qu'élevés et enseignés par la tradition, éprouvent le besoin impérieux de soumettre cette tradition à un examen. Il y a un certain nombre de personnes, et c'est, hélas! à peu près tous les jeunes gens bien ou mal élevés entre quinze et vingt-cinq ans, qui, après avoir récité leur catéchisme dans leur enfance, après s'être ensuite approchés de la sainte table dans un état d'innocence qui n'était pas de la ferveur, et qui s'est rapidement terni au premier souffle du monde, à un moment de leur vie, au moment où la réflexion se développe et où les passions grondent, se demandent si tout ce qu'on leur a appris est bien vrai, sur quoi reposent les convictions qu'on leur a données, et quelle est la preuve des choses qu'on leur a dites?

Ce n'est pas nous, rationalistes chrétiens, Dieu nous en préserve! qui ferons jamais naître de pareilles questions dans les esprits où elles ne se posent pas naturellement; ce n'est pas nous qui irons troubler la foi

simple et naïve, partout où elle se rencontre avec ce caractère enfantin, véritable marque de la prédilection divine. Mais ce que nous ne faisons pas, l'esprit de l'homme est bien assez actif et assez curieux pour le faire à lui tout seul, et le diable assez malin pour le suggérer. Et quand une fois cette question est posée, elle ne lâche plus, elle ne laisse plus un jour de repos, et, coûte que coûte, il y faut répondre.

Or, s'il était vrai que la tradition fût non-seulement l'unique origine, mais aussi l'unique base, l'unique moyen de démonstration de toute vérité philosophique et religieuse, la réponse à cette question serait, il faut l'avouer, très-difficile.

Voici, en effet, un homme qui nous demande pourquoi il doit croire à Jésus-Christ, à l'Église, aux sacrements, à tout l'ensemble de la foi catholique. Nous lui répondons sans hésiter que c'est parce que c'est la tradition de l'humanité, conservée et préservée par l'Église catholique. S'il se contente de cette réponse, tout est bien, et nous voilà hors de peine. Mais, s'il insiste et s'il demande pourquoi il doit croire que l'Église catholique a la véritable tradition de l'humanité, et de qui elle tient cette tradition, nous serons bien forcés d'ajouter que l'Église catholique la tient de Dieu même qui la lui a confiée, et la préserve par son moyen de toute erreur.

Alors, malheureusement, je le vois venir : Dieu, qu'est cela? comment saurai-je ce que c'est que Dieu, et si Dieu dit vrai?

Poussés dans ce retranchement, il faut en convenir, si nous n'avions que la tradition pour nous défendre, nous serions véritablement à bout de voie. Car comment oser l'invoquer ici, puisque c'est elle-même qui est en question? Comment oser dire, d'une part, qu'il faut croire à la tradition parce qu'elle vient de Dieu, et qu'il faut croire à l'existence de Dieu parce que la tradition l'enseigne? Une pareille pétition de principe fera sourire le moindre écolier, et saint Louis avait un bien meilleur argument contre les hérétiques, quand il conseillait de leur passer son épée à travers le corps.

Mais, s'il existe des preuves de l'existence et de la nature de Dieu indépendantes de la tradition, s'il y a une manière de prouver que Dieu existe, qu'il est tout-puissant et tout bon, qu'il faut croire tout ce qu'il dit et accomplir tout ce qu'il commande, oh! alors nous ne sommes plus embarrassés de répondre. Nous établissons par un procédé rationnel et logique, qui n'emprunte rien à la tradition, le fait de l'existence de Dieu et les qualités de sa nature. Nous démontrons que Dieu est et que Dieu ne peut pas nous tromper; et alors nous n'avons plus qu'une chose à faire, c'est

de faire voir qu'il a parlé à l'Église et lui a confié le dépôt de la véritable doctrine. Dernière preuve qui peut être plus ou moins facile à fournir, qui peut donner lieu à plus ou moins de contestations, mais qui au moins ne renferme en elle-même aucun cercle vicieux et n'implique aucune contradiction.

Voilà, ce me semble, monsieur, pourquoi nous tenons tant à établir qu'il existe des vérités philosophiques qui ne dépendent pas de la tradition. C'est pour qu'elles puissent servir d'appui, d'*aliquid inconcussum*, comme disait Descartes, lorsque la tradition est mise en doute. C'est pour avoir une réponse quelconque, une réponse qui ait le sens commun, à faire à ceux qui, ne se contentant pas de recevoir la tradition de confiance, demandent la preuve de sa véracité et de sa légitimité. Voilà pourquoi nous attachons un tel prix à trouver, à donner, à établir des preuves rationnelles et logiques de l'existence et de la nature de Dieu. C'est là que réside, suivant moi, tout le véritable intérêt du débat entre les rationalistes et les traditionalistes.

Mais, pour que ce résultat soit obtenu, est-il nécessaire de prétendre que ces vérités-là non-seulement ne dépendent pas en *droit*, mais en *fait* n'émanent pas de la tradition? Est-il nécessaire de prétendre que nous les avons découvertes par nous-mêmes, et que

notre premier père Adam les a imaginées, par les propres forces de son esprit, au sortir du Paradis terrestre : Pas le moins du monde. Il ne s'agit nullement de ce qui s'est passé dans notre esprit, et Adam n'a rien à voir dans cette affaire. Il s'agit de faire un raisonnement qui convainque un incrédule, et voilà tout. Il ne s'agit pas d'aller à la recherche de vérités inconnues, mais de défendre, par un moyen sûr, des vérités connues et menacées.

Si mes arguments rationnels en faveur de l'existence de Dieu satisfont l'incrédule à qui j'ai affaire, soyez sûr qu'il ne me demandera pas si c'est moi qui les ai inventées et de qui je les tiens. La manière dont j'ai fait mon éducation en ce genre lui est indifférente. Il regardera la valeur intrinsèque de mes raisonnements, et ne demandera pas leur certificat d'origine.

J'ai donc droit de dire que, pour le parti que nous, rationalistes chrétiens, nous prétendons tirer de notre rationalisme, la question de l'origine des connaissances est indifférente ; et, comme elle a déjà l'inconvénient d'être à peu près insoluble, si, par là-dessus, elle est inutile, en voilà, ce semble, plus qu'il ne faut pour avoir le droit de la laisser un peu de côté.

Ah ! si nous prétendions faire un autre et plus insolent usage des droits revendiqués de la raison ; si vous voulions, par exemple, nous en autoriser pour

prétendre qu'elle suffit aujourd'hui et qu'elle a toujours suffi aux hommes; — que dès lors toute communication entre Dieu et les hommes a toujours été superflue; — qu'il ne peut arriver par la voie de la tradition que de petits contes, tout au plus innocents et toujours mensongers; — qu'il est honteux pour la raison de l'homme de s'incliner devant une autre autorité que l'évidence, alors nous aurions sans doute intérêt à soutenir que toute connaissance vraie émane de la raison seule. Nous aurions un besoin impérieux d'établir que la raison a pu, dès le premier jour, faire ses affaires à elle toute seule. Mais, n'ayant aucune prétention de ce genre, il nous suffit d'avoir démontré qu'il y a un moyen rationnel de prouver l'existence de Dieu, sans que nous ayons besoin de nous enquérir si c'est de ce moyen-là ou d'un autre que Dieu s'est servi autrefois et se sert habituellement pour se faire connaître aux hommes.

Me demande-t-on maintenant, non plus si, en fait, en chacun de nous, la tradition devance la raison ou est devancée par elle; mais si dans l'exposition des vérités philosophiques, dans la composition d'un traité de philosophie, il faut donner le pas à l'une et à l'autre, il me semble que je n'aurai pas là-dessus de réponse absolue à faire, et que cela dépend essentiellement du but qu'on se propose et du public auquel on s'adresse.

L'auditeur, là-dedans, doit, ce semble, faire la loi à l'expositeur.

Parlez-vous à un public chrétien, non-seulement de nom, mais de cœur et d'esprit, qui, enseigné dès l'enfance par le catéchisme, n'ait jamais laissé ébranler en lui-même par le doute les vérités qu'il a reçues par la foi; à un public, par conséquent, qui soit disposé à vous accorder que la tradition existe et qu'elle est vraie : il n'y aura point d'inconvénient, il y aura peut-être avantage, à partir des connaissances traditionnelles et à réserver toutes les forces de la raison pour les développer et les féconder. Si je crois fermement à l'existence d'un Dieu unique et parfait, parce que ma mère m'a appris à bénir son nom, mon curé à l'adorer, et que je n'ai jamais mis en doute ce que ma mère et mon curé m'ont appris, il y aura peut-être du temps perdu à me démontrer, par la voie logique, une vérité qui a déjà droit de bourgeoisie dans mon esprit. Je comprends très-bien qu'un chrétien parfait et soumis dédaigne et néglige les preuves rationnelles de l'existence de Dieu, et, perdu dans la contemplation du Jéhovah de la Bible et du Saint des Saints de nos autels, consacre toute l'énergie de son esprit, non pas à prouver, mais à pénétrer Dieu, si on ose ainsi parler, non pas à établir la preuve de son existence, mais à tirer toutes les conséquences sublimes qui découlent

de sa nature. Je comprends une philosophie dont la tradition est le point de départ pour des esprits chez qui la foi à la tradition est l'état naturel et paisible.

Mais parlez-vous à un public qui, bien qu'élevé par la tradition, a pour habitude et pour parti pris de la mettre en doute : alors les conditions changent, et il faut de toute nécessité que la tradition, si elle ne veut pas être impunément attaquée par le doute, se résigne à se laisser démontrer par la raison. Si vous avez affaire à des gens qui ont résolu de ne rien croire de ce que leur ont enseigné leur mère et leur curé, appuyer l'existence de Dieu sur ces autorités respectables, ce serait précisément la compromettre. Il faut ou ne pas leur parler, ou leur parler une langue qu'ils entendent. Il faut ou ne pas entrer chez eux, ou passer par la seule porte qui soit ouverte. Là où la raison demeure seule, c'est à elle que la foi doit demander accès et passage.

Or quel est de nos jours, et dans notre société, l'état d'esprit du public? Quand on compose un livre de philosophie, a-t-on affaire à des chrétiens soumis ou à des sceptiques inquiets? à des gens qui admettent ou à des gens qui repoussent la tradition? à des gens qui croient avant de comprendre, ou à des gens qui veulent comprendre avant de croire? Je n'ai pas besoin, monsieur,

de répondre à cette question, et elle décide en même temps à quel ordre de preuves, dans un livre de philosophie de nos jours, on doit donner le pas, ou des autorités traditionnelles, ou de démonstrations rationnelles.

L'un et l'autre d'ailleurs, dans une société ecclésiastique bien réglée, peuvent et doivent exister concurremment. Elles ne se nuisent en rien réciproquement, et je ne puis concevoir dans quel intérêt on voudrait supprimer l'une au profit de l'autre, ni quel but on se propose en établissant entre elles des questions de préséance et de précédence. Il y a, et il y a toujours eu dans l'Église, l'enseignement des croyants et l'enseignement des incrédules, l'enseignement des esprits soumis et l'enseignement des esprits curieux, l'enseignement des enfants de la maison et l'enseignement des étrangers. Il y a, et il y a toujours eu le développement didactique des dogmes découlant comme un fleuve des hauteurs de l'autorité catholique. Mais il y a, et il y a toujours eu à côté un chemin difficile, étroit et périlleux, pour gravir des bas-fonds du doute jusqu'à ces sommités majestueuses. Il y a, et il y a toujours eu la foi paisible, cherchant sous l'œil de Dieu l'intelligence des vérités qu'elle a crues sur parole, dont elle a aimé le reflet avant d'envisager la lumière : *Fides quærens intellectum*. Mais il y a, il y a

toujours eu à côté la raison inquiète, cherchant à tâtons, dans le demi-jour du scepticisme, sur des traces souvent fugitives, mais pourtant reconnaissables, la voie qui conduit à la foi : *Intellectus quærens fidem*. Les deux ordres d'enseignements ont existé dès le premier jour de l'Église, et ne se sont jamais quittés. Saint Paul n'enseignait pas de même le jeune Timothée, bercé sur les genoux d'une sainte aïeule et d'une sainte mère, et le passant railleur et blasé des rues d'Athènes. Le même enseignement ne fit point sans doute la science précoce d'Athanase et la foi tardive d'Augustin. Ces deux manières d'apprendre Dieu aux hommes ont toujours été nécessaires, et par conséquent contemporaines. On les voit commencer ensemble toutes deux dans l'Évangile, et j'imagine (j'ai bien le droit de faire aussi mes hypothèses) qu'elles se donnaient déjà la main à la porte du paradis terrestre. Admirable mécanisme de la raison et de la tradition : c'est la pompe aspirante et foulante qui tour à tour fait monter et descendre la rosée salutaire de la vérité. C'est l'échelle de Jacob, où toutes les vérités comme des anges, éclatantes de pureté et de lumière, vont tour à tour se rapprochant de la terre ou se perdant dans le ciel.

Je termine, monsieur, ce long exposé; car je ne voulais écrire qu'une lettre, et je me trouve avoir fait un

article. Mais je ne puis pourtant quitter la plume sans répondre à une pensée qui aura peut-être traversé l'esprit de quelques lecteurs, et sur laquelle je serais désolé qu'il leur restât le moindre doute. J'ai divisé nos connaissances philosophiques et religieuses en deux ordres, celles qui, bien qu'elles viennent habituellement d'un enseignement traditionnel, peuvent pourtant être maintenues, sinon découvertes, par un ordre de preuves logiques à elles appartenant, et qui n'empruntent rien ni à la tradition ni à l'autorité; et celles qui, après comme avant leur entrée dans l'esprit, reposent uniquement sur l'autorité d'un témoignage réputé et démontré divin. J'ai rangé dans la première catégorie toutes les vérités qu'on nomme en général de religion naturelle, et dans la seconde tous les dogmes chrétiens proprement dits. Quelques personnes pourraient penser qu'en affirmant du premier ordre de vérités qu'il demeure dans l'esprit par la vertu d'une évidence intrinsèque, je lui ai reconnu une supériorité sur le second, qui ne s'y maintient que par la force du témoignage. C'est au-devant de cette pensée que je veux aller, car rien ne serait plus éloigné de mon intention véritable; et je crois qu'il n'est pas difficile de faire comprendre à des chrétiens pourquoi cette faculté qu'ont les vérités de religion naturelle de s'établir dans l'intelligence comme dans leur domaine,

en devenant l'objet d'une sorte d'appropriation personnelle, bien loin d'être une marque de supériorité et un titre de préférence, est, à mes yeux, le signe d'une véritable infériorité relative. J'aurai tout dit, en deux mots, en affirmant que, dans ma pensée, les vérités rationnelles sont au-dessous des vérités de tradition, de la même manière, au même degré et pour les mêmes motifs que, dans l'ordre moral, les qualités naturelles, qui ornent ce qu'on appelle un bon caractère, sont au-dessous des dons surnaturels de la grâce qui font les élus et les saints.

Pourquoi, en effet, les vérités rationnelles, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la justice distributive d'une vie future, etc., sont-elles si aisées à faire comprendre aux hommes, si promptes à prendre racine dans leur esprit? pourquoi apparaissent-elles revêtues d'un caractère d'évidence qui fait que toute intelligence, une fois qu'elle les a reçues (si elle n'est étrangement dépravée), les regarde et les défend comme son bien? Si je ne me trompe, le voici : c'est que ces vérités élémentaires sont du petit nombre de ces biens inférieurs qui, appartenant à la nature même de l'homme, constituant l'essence même de l'être humain, ont été altérées sans doute et corrompues par la chute de nos premiers pères, mais n'ont pu pourtant nous être entièrement enlevées. Elles font partie

de l'apanage primitif de l'homme, et elles lui sont demeurées lorsque, comme la théologie nous l'enseigne, il a été dépouillé, par sa faute, de toutes les grâces accessoires et gratuites qui enrichissaient sa pauvre et faible nature. Ces vérités-là ont été mises, une fois pour toutes, par la bonté de Dieu, sur la terre, pour y briller, même après le péché et dans le désordre qui l'a suivi, d'un éclat douteux, mais encore touchant, comme brille le soleil dans notre ciel si souvent couvert de nuages, comme l'arbre fleurit encore sur notre sol si souvent dévasté par l'ouragan, comme quelques sentiments purs d'amour filial et maternel font encore battre nos pauvres cœurs, si souvent souillés par l'impureté des passions.

Ces vérités-là sont donc les vérités humaines et terrestres par excellence, et voilà pourquoi elles s'établissent dans la raison des hommes et sur la terre comme sur leur domaine et dans leur patrie naturelle. Mais il en est tout autrement de l'autre ordre de vérités que Dieu n'a données que par grâce, à la suite et en vertu du plus prodigieux des effets de sa miséricorde et de sa bonté. Celles-là sont essentiellement célestes et doivent garder toujours les couleurs de leur patrie. Elles doivent rester toujours ici-bas comme des étrangères prêtes à s'envoler de cette terre où elles n'étaient pas faites pour descendre. L'homme mortel n'était pas fait

pour les recevoir : l'intelligence humaine, dans ses conditions actuelles, n'était pas créée pour les comprendre. Il a fallu un miracle pour les lui faire connaître; il n'en faut pas un moindre pour les lui conserver : et ce miracle, c'est celui d'un témoin infaillible qui les répète incessamment. A chaque instant l'esprit de l'homme est prêt à laisser échapper ce trésor; à chaque instant l'Église le ramasse et le lui présente. Ce sont des confidences divines qui éblouissent l'âme qui les reçoit, et, dans l'incapacité où la raison est de les comprendre, il faut que la foi se contente de croire à leur existence sur parole.

Ceci revient, au fond, à dire, monsieur, ce que tout le monde sait, c'est que la raison est devenue la propriété de l'homme, par une concession divine, tandis que la foi est le don toujours précaire et incessamment renouvelé de Dieu. Et il est si vrai que Dieu permet à l'homme d'user des vérités rationnelles comme de sa propriété, qu'il ne les refuse pas même à son ingratitude et à son orgueil. Dieu souffre qu'il en abuse, qu'il les dénature, qu'il les dépense pour ainsi dire en toute liberté. Sa justice paternelle ne refuse pas cette part de vérité même au fils insolent qui ne la demande que pour aller, loin du toit natal, la prodiguer au hasard. *Pater, da mihi portionem substantiæ quæ me contingit.* Combien connaissons-nous, de nos

jours, de ces enfants prodigues de l'intelligence qui réclament ainsi d'un ton hautain les vérités rationnelles comme la part de connaissances qui leur appartient, et dont ils veulent user librement, loin de toute tutelle protectrice et de tout contrôle paternel! Nous ne voyons pas que Dieu les leur retire sur-le-champ. Il les laisse s'éloigner, emportant avec eux cette part faible et chétive qui ne suffira pas longtemps à l'ardeur de leurs désirs et qui laissera bientôt leur âme en proie, dans l'exil et la solitude, aux tourments de la famine et de la soif spirituelles. Il les laisse consumer, dans le délire de leur orgueil, ce fonds qu'ils croient inépuisable, et dont ils touchent si promptement le bout; gardant, dans le trésor du père de famille, pour les jours de l'humiliation et du repentir, cet autre ordre de vérités qu'il ne distribue que par grâce, et qu'il n'a donné à personne le droit de s'attribuer comme son bien. Voilà comment il me semble que, sans porter aucune atteinte à l'honneur des vérités de tradition, en leur conférant toute la supériorité qui leur appartient sur les vérités de pure raison, on peut concevoir cependant qu'il est permis et même utile de les distinguer les unes des autres. Et en aidant à établir cette distinction, en essayant de l'appuyer sur un fondement moins chancelant que la question toujours douteuse de l'origine des connaissances, peut-être pour-

rait-on rendre un service égal à la philosophie et à la religion.

J'ai l'honneur d'être, monsieur le rédacteur, etc.

DES CARACTÈRES

DE LA

POLÉMIQUE RELIGIEUSE ACTUELLE

Janvier 1856.

Nous sommes témoins, depuis quelques années, d'un phénomène singulier. Le prophète qui aurait prédit, au commencement de ce siècle, au moment où tous les autels étaient renversés, et où la religion était bannie encore bien plus du cœur des Français que du sol de France, qu'un jour viendrait où les questions religieuses feraient, à peu près à elles seules, les frais de toute discussion publique, aurait assurément rencontré plus d'un incrédule. Tel est pourtant le spectacle

que nous avons sous les yeux. De tous les débats qui ont si vivement excité, puis si rapidement épuisé l'ardeur intellectuelle de notre pays, il semble que la polémique religieuse ait aujourd'hui seule conservé le don d'intéresser encore. La polémique religieuse a absorbé en elle seule, et concentré sur elle-même à peu près tout ce qui reste en France d'esprit de discussion. Elle a succédé à la politique et fait concurrence à l'industrie et à la guerre. Le goût de disputer de théologie et de dogmatiser semble avoir à peu près gagné tous les esprits que les préoccupations matérielles ou la gloire militaire ne remplissent pas entièrement; et ce goût ne se montre nulle part plus vif que dans la presse quotidienne. Fort réservée, très-prudente, très-pâle même sur tous les sujets qui, autrefois, alimentaient ses débats et suscitaient ses colères, la presse est restée en effet très-libre, très-hardie, très-bruyante sur tout ce qui touche à la religion. Les discussions religieuses sont devenues fréquentes et animées dans les journaux de toutes les couleurs. Chassée du terrain des affaires présentes, la presse s'est transportée avec armes et bagages dans le domaine des idées éternelles. Elle y a déployé tout son arsenal qu'elle craignait probablement de laisser rouiller. Elle a retrouvé là et la liberté qu'elle regrette et la licence qu'on lui a si souvent re-

prochée ; elle a usé hardiment de l'une et de l'autre, sans que personne lui ait jamais fait sentir aucun des freins dont la législation nouvelle a muni le pouvoir. En matière religieuse, chacun a continué de tout dire sans contrainte.

Quel est le caractère général, et quels sont les résultats, sur l'opinion publique, de ces discussions vives et répétées ? Voilà ce que nous aurons, dans les pages qui vont suivre, la curiosité d'examiner. Nous y sommes enhardis par un motif principal : c'est qu'il nous semble que cet examen est de ceux auxquels un écrivain laïque peut se livrer en liberté (pourvu que ce soit avec l'esprit de soumission qui ne doit jamais l'abandonner), sans être ni accusé ni tenté d'entreprendre sur le dépôt sacré, qui n'appartient qu'à l'Église seule. De tous les moyens dont l'Église fait usage pour propager la vérité, la polémique n'est assurément ni le premier en ordre ni le plus efficace. L'enseignement dogmatique donné du haut de la chaire, le ministère divin des sacrements, les appels directs à la conscience troublée des pécheurs, la douceur de consolations ineffables versées goutte à goutte aux âmes souffrantes, ce sont là les grands et les vrais moyens par lesquels la foi chrétienne fait son chemin dans le monde ; ce sont là les trésors qu'il n'appartient qu'à l'Église seule de distribuer. La polémique ne joue qu'un rôle très-

secondaire dans cette conquête laborieuse des âmes, qui est l'œuvre éternelle de l'Église sur la terre. Mais à ce rôle si inférieur, les laïques, de l'aveu de l'Église même, sont souvent appelés à prendre part. Précisément parce qu'ils sont mêlés à un monde indifférent, précisément parce qu'ils ont à défendre dans ce contact leur foi sans cesse menacée, on pense qu'ils peuvent être parfois consultés avec avantage sur le choix des arguments et des armes, et que, placés aux avant-postes, comme des éclaireurs, ils peuvent donner un bon avis, dont l'autorité compétente fait ensuite ce qu'il lui convient. C'est en cette humble qualité que nous croyons permis et utile d'examiner l'état présent de la polémique religieuse.

Et voici quel est, suivant nous, l'intérêt de cette recherche. Si la polémique n'est point l'instrument principal du progrès de la vérité chrétienne en ce monde, elle peut pourtant fournir des indices assez clairs pour reconnaître le point auquel ce progrès est parvenu. Suivant la nature des attaques auxquelles la religion est en butte, suivant le degré de vivacité ou de hardiesse avec lequel ces attaques sont poussées, suivant l'accueil qui leur est fait par le public, — on peut assez exactement reconnaître si la religion est, dans un pays, en progrès et en déclin, — si les esprits sont poussés vers elle ou éloignés d'elle, — si dans la lutte acharnée, à

laquelle elle est condamnée, elle gagne ou perd du terrain. Le caractère de la polémique religieuse peut servir, à chaque époque, comme de thermomètre pour connaître le véritable état des sentiments d'un pays. Quand l'esprit public est favorablement disposé pour les vérités religieuses, les attaques des ennemis de la religion sont timides, détournées, indirectes ; la crainte du mépris ou de la répulsion générale en affaiblit ou en contient l'expression. Si elles deviennent, au contraire, fréquentes, animées, hardies, c'est un signe que ceux qui les portent se croient appuyés par les sympathies de leur auditoire. C'est ainsi qu'un coup d'œil jeté sur l'état des discussions religieuses peut nous apprendre si, en particulier dans notre France, le mouvement favorable qui portait les âmes vers la foi, — ce mouvement qui a peuplé nos églises d'une foule chaque jour croissante, qui a encombré le pied des autels et des chaires, — se continue, s'accélère ou se ralentit, et si les résultats heureux qu'il a produits sont en voie de développement ou à la veille d'être compromis. C'est en étudiant le langage de la presse sur les questions religieuses que nous pourrons nous faire quelque idée des dispositions actuelles de ses lecteurs. Or il y a plusieurs sortes de presses parlant à divers publics. Examinons-les, interrogeons-les successivement, dût cette

recherche un peu longue aboutir à des conclusions qui nous contristent.

I

Nous rencontrons d'abord une presse rédigée par des écrivains délicats et destinée à un public d'élite. C'est la presse des beaux esprits et du grand monde littéraire. Elle a des organes quotidiens ou périodiques qui jugent et parlent de haut sur toutes les questions de littérature, de philosophie et d'histoire, et qui traitent même volontiers, à ces points de vue généraux, tout le courant journalier des affaires humaines. Cette presse-là n'a jamais fait profession explicite de foi catholique. Il y a peu d'années cependant son langage était, au sujet de la religion, non-seulement décent et poli (il n'est jamais autre), mais bienveillant et souvent empreint d'une admiration vive et sincère. Traitait-elle de métaphysique ou de morale, elle célébrait volontiers ce trait de lumière inattendu qui tout d'un coup, il y a dix-huit siècles, répandit sur le monde la croyance en un Dieu unique et l'espoir d'une vie future : elle remerciait sans détour l'Église d'avoir conservé dans le sanctuaire, pendant les ténèbres du moyen âge, le flambeau de la lumière philosophique.

Se livrait-elle à quelque dissertation historique, l'influence du christianisme sur l'adoucissement des mœurs et le progrès de la civilisation était un de ses thèmes favoris. En littérature enfin, dans les grands modèles du dix-septième siècle, elle aimait à admirer l'accord de la pureté de la forme et de la sainteté des convictions; elle pardonnait aux Pères de l'Église leurs incorrections grammaticales en faveur de leurs inspirations chaleureuses. En un mot, en tout genre, elle semblait dire à l'Église comme le roi Agrippa à saint Paul : Peu s'en faut que vous ne me persuadiez d'être chrétien.

Qui pourrait ne pas reconnaître avec regret qu'à travers ses formes mesurées et la convenance de langage qui ne l'abandonne jamais, son ton à l'égard des catholiques est assez changé? Non-seulement elle ouvre aujourd'hui avec empressement ses colonnes à toutes les réclamations passionnées, les unes vraies, les autres fausses, que suscitent sur tous les points du monde les actes ou les paroles des ministres de la religion catholique; non-seulement, dans les protestations généreuses qu'elle fait entendre en faveur des opprimés de tous les cultes, elle paraît trop souvent oublier les évêques qu'on exile, les concordats qu'on viole et les églises qu'on dépouille; mais, même dans les questions générales, le côté le moins favorable à l'Église

catholique est aujourd'hui celui qu'elle préfère regarder. On l'entendra dire que toute philosophie moderne date de Descartes, rayant ainsi d'un trait de plume saint Augustin, saint Anselme et saint Thomas. Si elle discute des matières théologiques, elle fera valoir avec complaisance tous les mérites particuliers des communions chrétiennes dissidentes que le seizième siècle a séparées du tronc commun; elle insistera sur les plus tristes pages du moyen âge, et si elle ne renie ni Bossuet ni Fénelon, elle sera plus empressée que par le passé de leur opposer ou de leur associer Voltaire et Rousseau.

Tel est le changement qui s'est opéré sous nos yeux, depuis une date assez récente, dans la partie la plus considérable de la presse française, dans celle qui a le plus de retentissement parmi nous et le plus d'autorité à l'étranger. On dira, je le sais bien, que le changement est dans les paroles et non dans les sentiments; que ce qui est avoué aujourd'hui était pensé hier, et qu'il n'y a pas grand regret à avoir pour des compliments du bout des lèvres qui cachaient une hostilité sourde. Bien des gens pieux qui aiment la bataille diront même qu'une inimitié franche leur convient mieux que des politesses captieuses. Nous aurions plus d'une observation à faire sur ces jugements absolus dictés par une humeur belliqueuse. Outre la répu-

gnance invincible que nous aurons toujours à accuser brutalement de mensonge des esprits si distingués et des gens de bien, nous croyons que ces manières de trancher hautaines ont l'inconvénient de méconnaître le trait particulier de notre âge, je veux dire l'incertitude sincère où sont souvent les meilleurs esprits sur les dogmes catholiques et la mobilité naturelle qui en est la suite. Pour ma part, je ne crois pas légèrement aux hostilites acharnées et secrètes dont on nous parle : j'ai rencontré dans le monde bien plus d'incertains encore que d'incrédules, et le scepticisme de notre âge m'a souvent paru douter de lui-même encore plus que de l'Évangile. Mais admettons pour un moment qu'un sentiment ardent d'irréligion ait animé de tout temps les écrivains de la presse polie dont nous parlons, il resterait toujours à savoir pourquoi ils laisseraient entendre aujourd'hui ce qu'ils cachaient soigneusement hier. Évidemment, ce ne pourrait être que parce qu'ils croiraient être écoutés avec plus de faveur par le public auquel ils s'adressent et pouvoir parler plus en liberté. Or ce sont les dispositions des lecteurs et non celles des écrivains qu'il nous importe de connaître. Admettons (je demande pardon de l'injure d'une hypothèse directement contraire à ma pensée) que tous ceux qui parlaient bien de la religion il y a peu d'années, sans en penser tout à fait comme des croyants,

fussent des hypocrites. Il y a un lieu commun qui dit que l'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu. Quand les hommages sont moins vifs et moins nombreux, c'est donc que la vertu a cessé d'être assez puissante pour les attirer.

Il reste donc avéré qu'il y a une partie du public français considérable, au moins par l'intelligence, sinon par le nombre, — la partie lettrée et polie, — à laquelle on pensait plaire naguère, en développant devant elle les mérites de la religion chrétienne, et qu'on intéresse davantage aujourd'hui en insistant sur le thème contraire. Passons maintenant sans transition d'un extrême à l'autre : du pôle brillant de la société française descendons au pôle opposé. Abordons cet ordre de presse tout différent qui fait appel à la foule, qui professe le dévouement aux intérêts des masses, et qui, en attendant, flatte et excite leurs passions. De la presse littéraire, passons à la presse révolutionnaire.

Celle-là se fait gloire d'avoir dans nos fastes une origine déjà ancienne. Elle est petite-fille de la presse de 1793, qui soutenait les jacobins à la Montagne; elle ne désavoue point cette descendance, qu'en toute occasion elle rappelle. Elle est la fille de cette presse violente de la Restauration, qui, ne se bornant point à défendre les institutions menacées, cherchait à attein-

dre au-dessus d'elle la monarchie même et la religion. Il n'est point étonnant que cette presse-là n'ait nul goût ni pour la religion ni pour l'Église. Son hostilité est naturelle et ne doit pas surprendre. Naguère cependant nous avions vu cette hostilité momentanément suspendue, et l'Église était rentrée, d'une façon qui plaisait à certains esprits dans les bonnes grâces révolutionnaires. C'était le temps où les gens qui brisaient les trônes interrompaient le pillage des palais par des processions en l'honneur de la croix. C'était le temps des bénédictions d'arbres de la liberté; c'était le temps où des constitutions républicaines ne pensaient pouvoir mieux être inaugurées que par des grand'messes dites en plein air par des évêques sur les places publiques; c'était le temps où l'on aimait à retrouver dans l'Évangile tous les termes de la devise républicaine : la fraternité des fils d'Adam, l'égalité des rachetés du Christ, la liberté des enfants de Dieu.

Nous avons vu ce temps; mais il est loin. Ouvrez aujourd'hui au hasard une feuille quelconque du parti révolutionnaire. Vous n'y trouverez plus, comme alors, des attaques adressées à toutes les puissances sociales. Mais tous les coups détournés prudemment du pouvoir temporel vont directement à l'adresse de l'Église. Tout ce que les organes de cette presse ou ne veulent pas ou n'osent pas dire à l'autorité qui dispose de la po-

lice, ils le tournent contre celle qui n'a que des armes spirituelles pour se défendre. Les prêtres ont hérité, en ce genre, de tous les outrages qu'on ne réserve plus aux gendarmes; et la religion, dans tous les débats, a pris la place de la propriété. Avec quelles aménités de langage cette polémique est poursuivie : c'est ce que tout lecteur peut savoir par lui-même, et ce dont il n'est ni nécessaire ni facile de donner une idée.

J'admets très-bien que le langage d'aujourd'hui est plus sincère que celui d'hier, et je confesse que j'ai très-peu de regret pour le mysticisme révolutionnaire. Mais ici revient pourtant aussi la même question, et elle se dresse avec une gravité plus menaçante. Pourquoi se taisait-on, pourquoi flattait-on hier? pourquoi parle-t-on, pourquoi outrage-t-on aujourd'hui? Et à la même question la même réponse. C'est apparemment que les dispositions des auditeurs se sont modifiées, et que ce qu'ils voulaient voir bénir et respecter alors, ils trouvent bon qu'on le maudisse maintenant devant eux. Mais il ne s'agit point cette fois d'un petit cercle de lecteurs cultivés, cherchant dans les journaux le délassement de leurs affaires ou le passe-temps de leurs loisirs. Le public auquel la presse révolutionnaire cherche et réussit trop souvent à plaire, ce sont ces masses populaires dont le travail nourrit et orne les grandes

cités. C'est dans les rangs de la foule ouvrière, c'est dans ses lieux de réunion et dans ses fêtes, que la presse révolutionnaire est attentive et habile à se glisser. C'est donc là, c'est-à-dire parmi les pauvres, les préférés de Jésus-Christ, et les privilégiés de l'Évangile, que la religion, bénie naguère, a cessé aujourd'hui d'être populaire. Ces classes qui vivent à la sueur de leur front étaient touchées de l'inépuisable bienfaisance des âmes chrétiennes ; elles honoraient le zèle et l'activité modeste d'un clergé éloigné des passions politiques et tout concentré dans l'accomplissement de sa sainte mission. Elles protégeaient souvent les prêtres jusqu'au pied des barricades, et guidaient leurs pas parmi les crevasses ouvertes du sol. Ce sont celles-là à qui, aujourd'hui, on espère plaire par des plaisanteries renouvelées du *Dictionnaire philosophique*. Ou nous sommes bien trompé, ou il y a là matière aux plus graves et aux plus douloureuses réflexions.

Il y a enfin une troisième sorte de presse de qui, pour cause, nous ne pouvons pas parler trop à notre aise, mais dont nous essayerons pourtant de dire quelques mots : c'est celle qu'une adhésion très-vive a rattachée dès le premier jour aux institutions nouvelles qui régissent la France. Celle-ci a dû à ce concours donné à temps et maintenu avec persévérance le privilége d'échapper au silence et à la réserve obli-

gatoires pour les autres. Ses sentiments lui donnent le droit de parler des affaires courantes, de la politique du jour, de la paix et de la guerre, de la disette et des subsistances, des budgets et des emprunts. Elle n'a donc que peu de temps à perdre pour s'occuper des vérités religieuses. Elle écoute les débats religieux avec l'air pressé d'un homme d'État qui n'a pas de loisir à donner aux méditations de cabinet. Elle s'y mêle avec la réserve qui doit caractériser les dépositaires responsables du pouvoir; mais, même dans ces paroles courtes et officielles, il est facile d'apercevoir un changement tous les jours plus marqué. Au début de la carrière qu'elle parcourt aujourd'hui, cette presse à qui appartiennent l'influence et la mode, comptait au nombre des ressorts principaux de la politique à laquelle elle est dévouée l'alliance intime du clergé et de l'Église. Elle vantait volontiers cette alliance, et se montrait disposée à la cimenter par de grands sacrifices. Le Panthéon rendu au culte, le repos du Dimanche honoré dans le *Moniteur*, n'étaient que le prélude d'un plus brillant avenir, et au premier rang parmi les concessions qu'on prenait sur soi de promettre, figurait non-seulement pour l'Église le droit d'enseigner ses enfants en liberté (elle en jouissait déjà), mais un partage dans le monopole rétabli de l'instruction française tout entière. Peu à peu, par

une décroissance insensible, cette chaleur paraît s'être, sinon éteinte, au moins grandement refroidie. Non-seulement ces journaux ne proposent plus de rien changer aux lois existantes dans une pensée de liberté ou de progrès religieux, mais les mœurs actuelles de la société française telle qu'elle est sont maintenant données par elle sans restriction comme l'idéal et l'archétype de toute société civile. L'état présent de la France, où la religion cependant trouve encore bien des choses à regretter, est l'objet d'un enthousiasme qui va jusqu'à l'apothéose. Voilà ce qui ressort à chaque ligne de la discussion de cette presse sur toutes les questions intérieures. Au dehors les alliances qu'elle recommande et prône de préférence ne sont pas précisément celles des nations qui vivent le mieux avec l'Église. Enfin même quand cette presse appuie et honore l'Église, il semble que ses expressions reflètent moins la confiance d'un allié que la bienveillance un peu hautaine d'un protecteur. C'est donc encore ici un changement de langage qui ne peut provenir que d'un changement d'humeur chez l'auditeur : et, quand on songe à quelle sorte d'auditeurs la presse dont nous parlons a pour but de se faire agréer, à quelle hauteur ils résident, cela devient si grave, que ce que nous avons de mieux à faire est de nous taire pour y réfléchir plus à l'aise.

Voilà donc la triste conclusion à laquelle cet examen

n'est pas impossible, nous le pensons, de répondre à cette question. Les causes d'un changement si menaçant sont diverses, les unes viennent du cours des événements, de la nature des choses et des conditions mêmes de la vérité religieuse; d'autres dépendent plus directement de la volonté, des fautes et de l'imprudence des hommes. On pouvait combattre, mais non prévenir tout à fait les unes ; les autres pouvaient être évitées, et leur effet peut encore être suspendu.

Des événements — un événement en particulier, qui ressemblait plus à un grand cataclysme de la nature qu'à une révolution ordinaire — avaient puissamment contribué à pousser les âmes dans les voies de la religion. La révolution de Février avait été le plus efficace des prédicateurs de la réaction religieuse. En un clin d'œil, dans ce jour de terrible mémoire, toute une société s'était abîmée comme au son d'une trompette lugubre. Toutes les existences brillantes ou modestes qui se croyaient assurées sentaient trembler sous leurs pas le roc qui les portait; et en même temps des hommes jusque-là résignés aux labeurs d'une condition pénible se sentaient dévorés du feu de convoitises inconnues. Tout ce qui était élevé s'apprêtait à tomber, tout ce qui souffre prétendait à jouir ; c'était un cri général d'angoisse et de cupidité ; c'était une mêlée de surprise, de terreur et d'espérance.

L'âme humaine est ainsi faite, que la crainte et l'espoir sont deux sentiments religieux de leur nature, dont la prière est l'expression involontaire. Quand les hommes s'effrayent ou se promettent beaucoup de l'avenir, leur pensée se tourne naturellement vers le maître souverain, de qui l'avenir dépend et qui en a seul le secret. C'est ainsi qu'on vit, après les jours terribles de 1848, ceux qu'épouvantaient comme ceux qu'exaltaient les destinées nouvelles et mystérieuses de notre patrie se presser ensemble au pied des autels, les uns pour demander grâce du châtiment qui les menaçait, les autres pour associer les bénédictions religieuses au triomphe prématuré de leurs chimériques espérances: on les vit les uns et les autres, défenseurs et ennemis de l'ordre social, venir comme les Israélites aux pieds de Moïse, soit pour conjurer la fureur vengeresse des Philistins, soit pour demander le lait et le miel de la terre de Chanaan.

Il est assez simple que ces hommages intéressés se soient ralentis à mesure que se sont éloignés ou éclaircis les périls et les mystères de la situation qui les avait fait naître. L'ordre social, sans être sauvé, à beaucoup près, s'est pourtant un peu raffermi. Sur la surface mal refermée du volcan, de sa lave même, s'est formée une couche de sol encore brûlante et mobile, au travers de laquelle on entend le murmure des flammes.

Il n'en a pas fallu davantage pour rassurer des intérêts matériels, de leur nature aussi aveugles que timides. La soif de vivre et de gagner s'est rallumée dans toutes les âmes, comme en proportion de la peur qu'elles avaient éprouvée de mourir et de perdre. Redoutant moins de l'avenir et du ciel, elles n'ont plus pensé qu'à jouir du présent et de la terre. C'est toujours la vieille histoire du proverbe : le danger passé, on a vite oublié le Dieu qu'on invoquait. D'autre part, les classes laborieuses et souffrantes, cruellement réveillées de leurs beaux rêves par le bruit du canon de la guerre civile, sont retournées, tristes et dépitées, à leur rude condition. L'humeur est toujours injuste : elles avaient espéré le paradis sur la terre; elles reprocheraient volontiers à l'Église, qui en a les clefs, de ne l'avoir pas fait descendre du ciel à leur gré. Ainsi les craintes rassurées, les espérances déçues, s'éloignent d'un commun accord de la religion, auprès de qui elles ne se sentent plus pressées de venir chercher ni sécurité ni attrait.

Contre cet effet inévitable de l'ingratitude et de la légèreté humaine, il n'y a d'autres remèdes que la grâce de Dieu et les efforts de ses ministres. Nous autres, simples publicistes, nous n'avons que peu de choses à y voir ou à y faire. Mais, si c'est là la principale, ce n'est pas là la seule cause du mal que nous

déplorons. Il en est une autre qui nous touche plus directement, et c'est de celle-là principalement que je veux parler, parce que c'est celle-là seule qui est du ressort des écrivains religieux.

A notre sens, en effet, si le mouvement religieux se ralentit, c'est à la manière dont a été conduite, dans presque tous les organes de la presse, la polémiqne de l'incrédulité et de la religion, qu'il faut rapporter ce triste résultat. Des deux parts, presque également, il semble qu'on se soit entendu pour déplacer arbitrairement le terrain du débat, pour dénaturer toutes les questions, pour substituer aux véritables problèmes des thèses oiseuses et qui ne servent qu'à jeter la confusion dans l'esprit des lecteurs. De la part de l'incrédulité, cette confusion est volontaire : elle est le fruit d'une tactique naturelle et habile, et nous n'avons par conséquent pas plus à nous en plaindre qu'en guerre on ne peut reprocher un stratagème heureux à un ennemi. Il est moins naturel, et nous avons le droit d'être plus choqué, que la presse religieuse s'y laisse prendre, et c'est malheureusement, suivant nous, ce qui n'est que trop souvent arrivé. Cette erreur, si véritablement elle a eu lieu, est assez grave pour qu'il vaille la peine de la découvrir avec franchise. Nous le dirons donc sans détour; c'est à la direction donnée à la défense de la religion par les écri-

vains qui s'en occupent principalement qu'il faut attribuer la modification regrettable et déjà visible de l'esprit public. Ces écrivains sont des laïques comme nous, à qui le zèle ne peut tenir lieu d'autorité officielle, et qui, donnant d'ailleurs volontiers des conseils à leurs confrères, ne peuvent trouver mauvais de recevoir eux-mêmes des avertissements du même genre. Nous ne nommons personne : les noms sont dans la bouche de tout le monde, et nous craignons jusqu'à l'ombre des personnalités directes, Mais la pratique constante des chrétiens de tous les âges nous l'enseigne : quand, au sein de la foi commune, le malheur veut que des dissidences s'élèvent et persistent, la vérité devient la dernière ressource de la charité : et, si ces dissidences ont éclaté et qu'il n'y ait pas moyen de les taire, il est bon de s'en expliquer tout à fait, ne fût-ce que pour en faire connaître la portée et n'en pas laisser exagérer la profondeur.

Qu'on ne s'y trompe pas : le reproche que nous faisons à cette partie de la polémique religieuse contemporaine n'est pas cette inculpation devenue banale, qui porte uniquement sur l'âpreté de certaines formes de discussion. Tout a été dit sur ce sujet, de beaucoup plus haut que nous ne saurions parler : et, si les avis adressés à cet égard n'ont pas paru assez mérités pour être écoutés, ce ne sont pas les nôtres qui auraient un

meilleur sort. Mais la forme est peu de chose pour les esprits sérieux : c'est le fond qui est digne d'un véritable intérêt, et c'est dans ce fond des choses que réside un vice radical qui corrompt tous les efforts de la sincérité et du courage. Ce vice consiste dans une manière toute nouvelle de réfuter, ou plutôt de relever les attaques de l'incrédulité. Au lieu de défendre la religion contre les calomnies des incrédules, comme un homme de bien se justifie, en appelant à son aide la vérité et son innocence, on la défend comme un duelliste de profession relève un démenti, sans se soucier d'éclairer son adversaire ou de rétablir l'exactitude des faits. On substitue le défi à la défense. Je m'explique et me fais comprendre.

Ce n'est pas d'hier que les ennemis de l'Église ont pris l'habitude de dénaturer la portée de ses dogmes, et de défigurer son rôle dans le monde et dans l'histoire. Ce n'est pas d'hier qu'ils nous représentent l'Église comme une sorte de divinité farouche, ennemie de toute liberté et de toute lumière, insensible à toute miséricorde, ne se plaisant que dans le sang et dans les ténèbres ; entretenant avec artifice tous les hommes dans l'ignorance, et, quand ils essayent d'en sortir, les brûlant en attendant qu'elle les damne. Ce n'est pas d'hier que, pour appuyer ce thème audacieux de quelque ombre de vraisemblance, ils mutilent tous les

faits et confondent toutes les dates : ils imputent directement à l'Église toutes les faiblesses ou tous les vices des hommes qui l'ont servie et des siècles qu'elle a traversés. Toutes ces ressources de la haine servie par les préjugés sont anciennes et connues. Il y a sous ce rapport une filiation directe et un air de famille entre les articles des journaux irréligieux d'aujourd'hui, les feuilles volantes qui partaient de Ferney au siècle dernier, les attaques des premiers réformateurs et les imputations que développait à la porte des amphithéâtres ou à la cour de Dèce et de Dioclétien la rhétorique des Celse et des Hiéroclès.

Ancienne est l'attaque, ancienne aussi la défense. L'Église, forte du bras divin qui la soutient, pouvait dédaigner ces calomnies : elle les a toujours soigneusement réfutées. A toutes les époques il y a eu des défenseurs de l'Église habiles et éloquents, appliqués à suivre patiemment et pas à pas tous les détours de l'incrédulité, à mettre à nu ses impostures volontaires, à dissiper le brouillard de toutes ses confusions artificielles. Maintenant dans un juste équilibre la largeur et la sévérité du dogme chrétien, ces écrivains ont toujours pris soin de montrer à côté de la juste intolérance de l'Église pour l'obstination et le mensonge sa miséricorde pour le repentir et l'erreur involontaire ; à côté des humiliations qu'elle inflige à l'orgueil de la

raison humaine, les encouragements qu'elle prodigue aux lettres, aux arts et à tout ce qui orne et féconde l'intelligence. Dans l'histoire ecclésiastique, ils ont toujours attaché du prix à distinguer l'œuvre de Dieu de celle de l'homme, et l'Église de ses instruments. Les avocats qui ont ainsi, à toutes les époques, instruit le procès de l'Église devant le sens commun et la conscience humaine se sont appelés Justin, Origène, Bossuet, Pascal. De nos jours, leurs traditions ont trouvé encore d'excellents héritiers. On les nomme les apologistes de la religion chrétienne. Ce mot d'apologie ne les embarrassait point. Ils ne rougissaient point de faire prendre à l'Église devant le siècle le rôle d'un accusé devant un tribunal. Cette attitude d'un accusé innocent, intrépide et paisible, affrontant son juge sans le braver, c'était celle de saint Paul devant Lysias et Festus, de saint Pierre à la synagogue, et du Sauveur devant Pilate!

C'est pourtant ce procédé, conforme à toutes les traditions de l'Église, qui s'est vu tout d'un coup tombé en disgrâce et en défaveur auprès de la polémique religieuse de ces derniers temps. Se justifier des inculpations en démontrant qu'elles sont fausses, répondre aux reproches en faisant voir qu'ils ne sont pas mérités, cela paraît aux polémistes de nos jours une manière de faire timide, mesquine, bourgeoise. Cela

n'est, à leur gré, ni assez fier ni assez chevaleresque. Se justifier, fi donc! Il y a une autre manière de s'y prendre qui est de bien meilleur goût et a plus grand air. C'est d'accepter, sans y regarder, tout ce que disent vos adversaires, de prendre leur thème comme ils l'ont composé, leurs assertions comme ils les apportent, et de dire hardiment que tout cela est vrai, mais que tout cela est bien et doit être ainsi; en un mot, au lieu de se défendre des accusations, la nouvelle méthode de polémique est de les avouer et s'en faire honneur. Vous dites que l'Église est intolérante et impitoyable, amie des supplices et ennemie des lumières. Nous ne le nierons point : nous dirons, au contraire, qu'elle est telle et qu'elle fait bien d'être telle; nous le soutiendrons visière baissée et lance en arrêt, et qui persistera à penser le contraire sentira la force de nos poings.

Tel est l'esprit, sinon le langage, d'une trop grande partie de la polémique religieuse contemporaine. J'ai hâte de justifier et en même temps d'éclaircir encore cette assertion : je n'y ai malheureusement que trop de facilités; les preuves ne sont que trop abondantes. Il suffit de prendre à la suite les trois ou quatre principaux thèmes que l'incrédulité affectionne. On sera surpris de voir qu'ils sont exactement les mêmes que ceux qu'accepte et défend cette polémique religieuse témé-

raire dont nous parlons. On sera étonné de trouver, au travers des injures réciproques, une similitude de dires et d'assertions entre les ennemis de l'Église et ses nouveaux champions, si parfaite de tout point, qu'un spectateur indifférent se demande souvent pourquoi ces gens se disputent et ce qu'ils se contestent les uns aux autres.

Ab Jove principium. Qu'il soit permis de commencer par la philosophie. Nous ne resterons pas longtemps dans ces questions abstraites, qui communiquent pourtant plus facilement qu'on ne le pense avec les réalités pratiques de la vie ; mais c'est toujours par elles qu'il faut débuter, parce que c'est d'elles que tout découle. Une des prétentions favorites de la philosophie irréligieuse, c'est, on le sait, qu'il existe un antagonisme radical entre la raison et la foi, entre la faculté de l'homme de connaître la vérité par lui-même et la croyance qu'il peut ajouter à une vérité révélée par la communication divine. L'opposition de la foi et de la raison est le grand thème de tous les adversaires philosophiques de la religion. Suivant eux, la foi à une révélation surnaturelle entraîne l'abdication complète de toute liberté et de tout exercice de la raison humaine, et réciproquement l'indépendance de la raison ne peut exister que sur les ruines de la foi. On ne peut croire sans cesser de raisonner ; on ne peut être rai-

sonnable sans être incrédule. Il faut choisir entre deux procédés incompatibles et inconciliables; ainsi l'affirment presque tous les penseurs qui ne sont pas croyants.

Eh bien, cette opposition de la foi et de la raison, si chère à la philosophie incrédule, ne l'est guère moins à la polémique religieuse contemporaine; car cette polémique croirait manquer à ses devoirs envers la foi, si elle ne se posait en implacable ennemie de la raison. Cette inimitié n'éclate pas seulement par un ton de dénigrement et d'ironie dont elle poursuit tous les efforts et tous les actes de la raison humaine, par les cris de triomphe qu'elle laisse échapper toutes les fois que la raison vient à faiblir ou à s'égarer. Non, il y a plus que tout cela : il y a des systèmes de philosophie réguliers et complets qui ne vont à rien moins qu'à refuser à la raison toute faculté de connaître même une ombre de vérité en dehors de la foi, à lui ravir par conséquent toute liberté, toute force propre, à ne lui laisser qu'une existence asservie qui équivaut au néant même. Ce sont ces systèmes que la polémique religieuse affectionne et protége de son crédit. Périodiquement condamnés par l'Église, ces systèmes renaissent toujours de leurs cendres à la faveur de quelque subtilité et de quelque réticence, et viennent alimenter les sophismes de la polémique. En un mot, toutes les fois que ces

nouveaux champions de l'Église parlent de la raison, on dirait qu'ils voient passer une ennemie qu'ils menacent du geste, et sur laquelle ils se précipiteraient si une main prudente ne fermait sur eux la grille du sanctuaire.

Ainsi, sur ce premier point, sur l'antagonisme fondamental de la foi et de la raison, il y a accord entre le thème des incrédules et le thème de la polémique religieuse contemporaine. Les uns, il est vrai, exaltent la raison aux dépens de la foi; les autres donnent à la foi pour marchepied la raison écrasée; mais, sur le fait même de l'antagonisme, l'accord est complet.

Cet accord va nous conduire plus loin qu'on ne pense, car les idées ont rapidement leurs conséquences dans le domaine des faits. Nous vivons, en effet, en France, depuis soixante ans, dans une société dont on peut dire sans exagération qu'elle est ou du moins qu'elle prétend être tout entière l'œuvre de la raison humaine. Rompant avec toutes les traditions du passé, la France, dans un jour fameux, entreprit de refondre ses institutions et ses mœurs d'après un idéal philosophique. Pour accomplir cette tâche, elle ne demanda ni leçon ni modèle à aucune autorité divine ou humaine. La société actuelle est le fruit de cette entreprise hardie, terriblement troublée, toujours obstinément reprise. Malgré la mobilité de sa surface, cette société a

pourtant au fond des points fixes qu'on appelle d'un nom qui a servi de mot d'ordre à bien des combats; on les nomme principes de 1789. Ces principes ne sont assurément pas des découvertes aussi nouvelles que le prétendent leurs trop exclusifs admirateurs; ils n'étaient ni sans analogie dans l'histoire du monde, ni sans précédents dans la nôtre. Un mélange souvent incohérent d'éléments divers se cache sous l'ampleur vague d'une seule dénomination. Beaucoup d'innovations supposées ne sont que les dogmes de l'Évangile et les habitudes d'une société chrétienne transformées en abstractions philosophiques. On n'échappe point à l'influence bienfaisante du Christianisme, quand on a eu le bonheur d'y naître soumis, et les hommes de 1789, par la générosité des sentiments qui les animaient, étaient plus chrétiens qu'ils ne le pensaient, et empruntaient souvent à leur mémoire les idées qu'ils ne croyaient tirer que de leur raison. Au fond pourtant tous les principes de 1789 ont un trait commun et distinctif : ils ont tous été théoriquement conçus avant de passer en exécution pratique; ils ont tous été des idées avant d'être des lois ou des faits; ils sont tous rationnels. En ce sens, la société de 1789 peut être appelée la fille de la raison.

S'il y a, comme on le dit, une opposition radicale entre la foi et la raison, il doit y avoir une hostilité

irréconciliable entre la société présente et l'Église; nulle paix ne peut exister entre ces deux représentants de deux ennemis acharnés. La société de 1789 est donc nécessairement l'ennemie de l'Église, et réciproquement. Il faut choisir entre l'une et l'autre. Nul ne peut se flatter d'être membre à la fois et de la société spirituelle des chrétiens, et de la société temporelle des Français; il faut se décider : qui n'assemble pas avec l'une doit disperser avec l'autre.

Cette conséquence est très-avidement accueillie par tous les écrivains incrédules; il n'en est pas un qui ne se fasse plaisir d'établir une opposition radicale entre la religion chrétienne et toutes les suites de la révolution française. Ils opposent l'un à l'autre, point par point, les articles du *credo* chrétien et ce qu'ils nomment l'*évangile* des principes de 1789. Écoutez-les : L'Église est la rivale implacable de la société nouvelle, qu'elle attaque tantôt à visage découvert, tantôt par de sourdes insinuations; nulle union n'est possible entre ces deux forces rivales; l'une représente les débris et les rancunes du passé, l'autre porte en soi le trésor des progrès et des espérances de l'avenir.

Vous croyez peut-être qu'en entendant déduire cette conséquence avec un mélange de haine et de joie, la polémique religieuse va être avertie de modérer un

raisonnement qui donne un si grand sujet de triomphe dans le camp de ses adversaires. Que vous connaissez mal la hardiesse de sa logique! Sans la moindre hésitation, cette polémique accepte dans toute son étendue, poursuit dans toutes ses applications l'hostilité de la société moderne et de l'Église. Pour elle, toute la société moderne est venue au monde excommuniée; son origine rationnelle est une tache qu'aucun baptême ne peut laver. Tout est mauvais, antichrétien, anticatholique dans les principes de la société moderne; la révolution française et la religion catholique sont les deux pôles opposés du monde, et l'anathème prononcé en bloc et en masse est chaque jour poursuivi en détail. Lois civiles, réformes économiques ou charitables, développement industriel et scientifique, mouvement de la littérature et des arts, tous les éléments, tous les ornements de la société moderne, sont successivement passés en revue et sacrifiés. Il n'y a de grâce faite, je ne sais pourquoi, qu'à des institutions politiques de création récente, qui portent pourtant la date de 1789 inscrite sur leur fronton principal : c'est là la famille de Noé exceptée du déluge et recueillie dans l'arche. A cette inconséquence près, tout est condamné et tout doit périr.

Je n'exagère pas, je ne juge pas, je raconte ce nouvel et complet accord des presses religieuse et incré-

dule. L'une et l'autre semblent s'entendre pour enfermer comme dans un champ clos la société moderne et l'Église. Puis elles prennent parti et se font tenants d'armes pour l'un ou l'autre des combattants. Mais, en leur qualité de témoins, elles règlent les conditions du duel, et des deux parts on est convenu que la lutte doit être à mort.

Il y a un point en particulier où cet accord est encore plus parfait que sur tout le reste. Au premier rang, parmi les principes de 1789, il en est un auquel toutes nos constitutions, depuis soixante ans, ont rendu hommage. C'est la liberté religieuse, la liberté du culte et de la conscience. La prétention de la philosophie irréligieuse est que cette liberté, si profondément enracinée dans les mœurs françaises, est sa conquête propre, son titre de gloire personnel, le gage de la victoire qu'elle a remportée sur la religion. Elle se vante d'avoir arraché la liberté religieuse à l'Église vaincue et domptée, et de la lui imposer chaque jour comme le poignard sur la gorge, bien qu'elle se débatte et murmure. Elle soutient que l'Église ne peut jamais accepter de bonne foi une liberté qui lui conteste le dépôt exclusif de la vérité, et que le dogme catholique doit être le cauchemar de tous les amis de la liberté de conscience. L'incrédulité a longtemps et beaucoup parlé sur ce

ton-là; la nécessité de l'intolérance civile dans l'Église a été une des thèses qu'elle a le mieux réussi à populariser. Sous combien de formes diverses ont circulé dans nos mains, même sur les bancs du collége, les histoires de la Saint-Barthélemy, de l'Inquisition et de la révocation de l'édit de Nantes ! Simon de Montfort, Torquemada, Calas et Sirven, terribles justiciers et intéressantes victimes, que vous avez fatigué de bonne heure nos oreilles enfantines ! Mais dans tout ce que l'incrédulité nous a répété, prêché, lu ou fait lire, je n'ai pas souvenir d'avoir rien rencontré de si net, de si bien articulé que ce qu'on peut voir tous les jours dans les colonnes de la polémique religieuse contemporaine. Cette polémique a tranché tout débat du premier coup par un procédé expéditif. Elle a déclaré dogmatiquement que l'exercice de l'intolérance civile était un article de foi pour tout catholique, et l'existence de la liberté religieuse une hérésie. L'Église châtie les hérétiques par la force quand elle peut, où elle peut, tant qu'elle peut. Si elle les tolère quelquefois et quelque part, c'est comme on supporte un mal temporaire, en ne songeant qu'à s'en débarrasser le plus tôt possible Mais elle ne peut nulle part accepter la liberté religieuse comme le principe durable d'une société chrétienne. L'intolérance est de droit dès qu'elle est possible. Contre elle, aucun laps de temps ne pres-

crit, aucune promesse n'engage ; témoin Louis XIV et l'édit de Nantes. Voilà, malgré quelques incertitudes de discussions récentes et difficiles à suivre, la théorie que professe chaque jour cette polémique religieuse. Qui n'en convient pas avec elle est hérétique lui-même, et mérite tous les châtiments qu'il ne veut pas infliger à ses semblables. A cette déclaration catégorique, il n'y a plus rien à ajouter ni à répliquer.

Il y avait enfin une vieille calomnie, dont l'incrédulité elle-même rougissait, et qu'elle n'aventurait plus qu'à voix basse. Cette calomnie consistait à représenter l'Église comme l'alliée naturelle de toute tyrannie, et l'adversaire né de toute liberté publique. C'est ce qu'on appelait autrefois, dans les cabarets, la conjuration des rois et des prêtres. Mais c'était là un dicton vieilli et suranné, que les mieux avisés n'osaient plus répéter. C'est la polémique religieuse nouvelle qui l'a ressuscité. C'est elle qui, dans un jour d'orage, s'est empressée de proclamer, de son propre mouvement, le divorce solennel de la religion et des libertés nationales. On aurait parfaitement compris qu'en présence d'un des plus grands changements d'esprit public dont les hommes aient jamais été témoins, en voyant la France abdiquer si facilement des libertés si périlleusement conquises, des écrivains religieux se fussent sentis pris d'un peu de dédain pour les pas-

sions mobiles de la politique, et détachés des institutions qui passent, se fussent exclusivement consacrés aux vérités qui ne passent pas. On aurait compris également que sur des points douteux comme sont toujours ceux de la politique, ils eussent réclamé pour eux-mêmes, et accordé à leurs amis le droit de penser comme ils l'entendaient, et laissé chacun se livrer en liberté à ses espérances et à ses regrets. Mais la polémique religieuse ne s'est pas bornée là, c'est du haut du tribunal de la religion qu'elle a excommunié la liberté. C'est comme un dogme qu'elle a prêché le pouvoir absolu. Toutes les garanties de liberté individuelle et politique sont également proscrites par elle comme des fruits de l'orgueil humain ; toutes les règles préservatrices du droit public sont abandonnées, y compris celles mêmes qui n'ont jamais péri dans l'ancienne France, au milieu de nos plus grands éblouissements monarchiques. On avait reproché à Bossuet d'accorder aux races royales une délégation trop complète de l'autorité divine ; mais que dirait Bossuet du régime du bon plaisir séparé du droit divin ?

Arrêtons-nous ici, bien que cette riche matière ne soit pas encore épuisée. Voilà donc quatre propositions bien définies, également acceptées par la presse incrédule et par la polémique religieuse actuelle. L'Église est l'ennemie de la raison, de la so-

ciété moderne, de toute liberté religieuse et politique; ces quatre points sont accordés de part et d'autre; l'incrédulité les affirme : la polémique religieuse, loin de les contester, les développe et les amplifie.

Cet accord, pour le dire en passant, nous explique un des phénomènes les plus curieux de la situation présente, et dont j'ai eu longtemps quelque peine à me rendre compte; c'est le soin que la presse incrédule met à populariser et à faire connaître au public les organes principaux de la polémique religieuse. Cette polémique ne voit pas pratiquer à son égard cette tactique du silence si bien connue par les journaux de tous les partis; au contraire, toutes ses attaques un peu vives, tous ses articles un peu saillants, sont soigneusement reproduits par toute la presse incrédule. Grâce à ces obligeantes communications, il n'est guère de cafés en France où ce nouveau genre de polémique religieuse ne soit connu. Quand cette polémique se vante donc du nombre de ses lecteurs, elle est trop modeste, il y a en quarante à cinquante mille qu'elle ne compte pas. Ce sont tous ceux de la presse irréligieuse qui sont tenus régulièrement au courant de ses faits et gestes. Le profit que la presse irréligieuse peut trouver à prêter ainsi bénévolement à son adversaire son immense publicité est maintenant assez facile à com-

prendre. Elle y trouve, en effet, la confirmation de tout ce qu'elle prétend, et la démonstration de tout ce qu'elle avance. L'Église catholique y est peinte exactement sous les couleurs qu'elle lui prête. Au bas des articles qu'elle reproduit, elle peut inscrire uniformément la formule de l'ancien droit criminel : nous avons maintenant l'aveu du coupable ; *habemus confitentem reum*. Que lui importent les qualifications blessantes dont cet aveu est accompagné? Pour tirer une confession utile de sa partie adverse, quels outrages un bon avocat ne sait-il pas braver? D'ailleurs, elle ne craint pas de demeurer en reste, à l'injure elle saura répondre par l'injure ; mais, sous ses plus vives diatribes, il semble toujours qu'on entend percer le sifflet d'un rire sardonique. Elle n'est pas si en colère qu'elle en a l'air; car elle sait bien que les attaques qu'on lui porte lui font moins de mal que de bien. Pour ma part, quand j'assiste à ces luttes journalières de la presse incrédule et de la polémique religieuse violente, je crois voir une éternelle répétition d'une des plus plaisantes scènes de notre comédie : c'est Chicaneau qui frappe au hasard ; c'est l'Intimé qui reçoit les coups et qui en dresse procès-verbal pour se les faire bien payer.

Le calcul de la presse incrédule, en effet, n'est pas si faux : en mettant hors de doute, par les aveux

mêmes de son adversaire, que l'Église est l'ennemie commune de la raison, de la société et de la liberté, elle rallie à la cause de l'irréligion, elle éloigne du drapeau de la foi tout ce qui ne partage pas au même degré cette inimitié systématique.

Or il y a sans doute parmi les amis de la raison de ces intelligences présomptueuses qui pensent tout savoir et veulent tout décider par leur propre sens. Ces raisons-là sont les adversaires naturelles de l'Église. Il n'y a pas de regret à les voir s'éloigner; mais toutes ne sont pas faites ainsi. Il y a aussi des raisons timides et modestes qui doutent, qui cherchent, qui espèrent. Il y en a qui, dans le naufrage des convictions de leur jeunesse, ont conservé comme un trésor une démonstration de l'existence de Dieu qui les frappe, une croyance à l'immortalité de l'âme qui les trouble à la fois et les console : celles-ci souvent ne demanderaient pas mieux que de s'adresser à l'Église pour savoir ce que ce Dieu qu'elles aiment déjà a pu dire à cette âme dont elles sont inquiètes. Mais, quand on commence par leur demander de s'anéantir elles-mêmes et de sacrifier le peu de vérités qu'elles croient posséder encore, elles s'effrayent et se regimbent.

Il y a parmi les amis de la société moderne des gens tout éblouis de ses progrès matériels et de ses

principes démocratiques, pour qui le développement de l'égalité et de l'industrie tient lieu de toute autre espérance, et qui rêvent un paradis humanitaire résultant du partage des propriétés et du perfectionnement des machines. Ces utopistes n'ont rien à faire avec les promesses spirituelles de l'Évangile. Mais il y a aussi des gens paisibles qui pensent, dans leur humble sens commun, qu'après tout l'œuvre du temps, surtout quand elle dure et se consolide, est toujours l'œuvre de Dieu; que les sociétés passées avaient leurs défauts et leurs faiblesses comme la nôtre, et ne méritent pas tant de regret; et que ce qu'un homme de bien a de mieux à faire en ce monde, c'est de vivre en se conformant à la fois aux institutions passagères de chaque pays et aux lois éternelles de la conscience. Il y a de bons pères de famille qui veulent élever leurs enfants de telle sorte qu'ils ne soient pas trop dépaysés dans leur temps et dans leur patrie. Ceux-là iraient volontiers à l'église pour y apprendre à désirer le ciel; mais, si c'est pour y regretter le moyen âge ou l'ancien régime, ils sont beaucoup moins tentés d'y entrer.

Il y a parmi les amis de la liberté religieuse des hommes à qui toutes les opinions sont indifférentes, qui professent que toutes les religions sont également bonnes, c'est-à-dire également fausses, et qu'il faut les laisser vivre en paix comme des superstitions inno-

centes, sauf à mettre le holà par un peu de police, si elles se querellent ou s'animent trop fort. Ceux-là désirent la liberté religieuse par mépris pour la vérité. Mais il y en a d'autres qui pensent que l'homme étant un esprit et la religion une affaire de conscience, la force matérielle est habituellement déplacée dans les rapports de l'un avec l'autre. Il y en a qui pensent que Dieu peut se passer d'hommages parjures et sacriléges arrachés par la peur à la faiblesse. Il y en a qui estiment assez la vérité pour croire qu'elle peut encore garder et gagner les cœurs à elle seule, même quand elle n'est pas aidée par la police. Ces amis de la liberté religieuse admirent la religion forte de sa seule majesté ; la religion armée jusqu'aux dents et suivie de gendarmes les fait fuir.

Il y a enfin parmi les amis, vrais ou prétendus, des libertés publiques des révolutionnaires d'habitude et des factieux de profession, qui détestent toute autorité, même celle de la loi, qui ne veulent se plier à aucun joug, et qui ne reconnaîtront jamais par conséquent même le joug léger de l'Évangile. Mais il y a aussi des gens prudents, méfiants si l'on veut, qui s'aperçoivent qu'aucun homme n'est infaillible en ce monde, pas plus les souverains que les autres ; — que le fardeau de la toute-puissance est trop lourd pour une pauvre tête humaine, — et qui n'ont envie de permettre à per-

sonne de puiser dans leur bourse à discrétion. Ces natures difficiles s'inclineraient peut-être devant Dieu, mais n'aiment point à se courber devant un homme, à moins que cet homme ne représente la loi, et pour la représenter ne commence par l'observer lui-même.

Qui oserait dire que tous ces amis de la raison, de la société et de la liberté sont nécessairement les ennemis de l'Église? qui ne les voyait même, il y a peu d'années, s'approcher de nous tous les jours, avec une bienveillance marquée? qui ne les voit s'éloigner aujourd'hui? Et à quoi faut-il s'en prendre, si ce n'est au langage qui leur fait croire que, pour entrer dans l'Église, il faut qu'ils renoncent à des attachements qu'ils regardent comme légitimes, et qu'ils fassent amende honorable de sentiments que non-seulement ils ne se reprochent pas, mais qu'ils tiennent à honneur d'éprouver? A coup sûr, s'ils étaient déjà parmi nous, s'ils avaient goûté l'air libre et pur qu'on respire sous les arceaux de nos cathédrales, s'ils avaient connu l'Église dans l'exercice de sa vie divine et de son ministère sacré, ce ne serait pas le langage plus ou moins imprudent d'une polémique toute laïque, sans autorité d'aucun genre et d'aucun ordre, qui aurait la force de détruire l'œuvre de la grâce dans leur cœur : ils pourraient être attristés, humiliés, impatientés; ils

ne seraient pas ébranlés. Mais ils ne sont pas encore entrés dans l'Eglise, ils sont sur le seuil, hésitant encore s'ils le franchiront, entendant de loin les sons harmonieux de nos cantiques, respirant, avec la brise qui les apporte, le parfum de nos sanctuaires, séduits déjà, mais encore incertains; et voilà que se dresse devant eux cet écriteau : Vous qui entrez ici, renoncez à tout usage de la raison et à tout amour de la liberté. Étonnez-vous qu'ils ne passent pas plus avant!

Ainsi s'éclaircissent nos rangs, ainsi se grossissent ceux de nos adversaires; ainsi s'arrête et se détourne le fleuve qui coulait vers nous; ainsi se prépare contre la religion une des réactions les plus redoutables qu'elle ait encore eu à affronter. Car cette fois ce ne seront pas seulement les mauvaises passions et les préjugés, ses adversaires naturels, qu'elle aura à combattre. On se sera arrangé de manière à mettre contre elle des idées justes et des sentiments nobles; on aura réuni contre l'Église dans une formidable coalition, non-seulement le sophisme des esprits faux, mais le raisonnement des esprits sensés; non-seulement l'orgueil des ambitieux, mais la dignité des gens de bien. On aura mis ensemble, en un mot, dans cette lutte les bons et les mauvais sentiments du cœur naturel de l'homme. Ce sera une réaction de toute la nature con-

tre la grâce, de toute la raison contre la foi, de toute la société contre l'Église.

Elle en triomphera, qui en doute? mais comment et à quel prix? Ce sera d'abord et avant tout en continuant d'être ce qu'elle est aujourd'hui, et ce que nous tous, simples laïques qui nous agitons autour d'elle, ne l'empêcherons jamais d'être, l'instrument de la puissance de Dieu sur les âmes et le canal de ses bienfaits. Cette fois encore elle dominera la voix des passions conjurées par les accents de la prière et le murmure des actions de grâces qui s'échappent des lèvres de ceux qui souffrent. Mais ce sera aussi quand les écrivains qui la défendent retourneront aux anciennes traditions de l'apologie chrétienne, et rétabliront dans leur assiette véritable toutes les questions que l'incrédulité déplace artificiellement, et que la polémique religieuse nouvelle a eu le tort d'accepter toutes faites de ses mains. C'est une œuvre à laquelle le plus humble des écrivains religieux peut se proposer de concourir.

III

On ne sera pas surpris de nous l'entendre dire, en effet, car toutes les traditions de ce recueil, étrangères

aux exagérations de date récente, la ligne qu'il a toujours suivie et qu'il se propose de tenir encore, nous autorisent à faire cette déclaration. Sur aucun des points que nous venons de développer, nous n'acceptons les questions comme l'incrédulité les pose. On nous a conseillé de marcher contre l'ennemi : c'est le devoir de tout chrétien de combattre les ennemis de la foi; mais, pour livrer bataille, nous croyons que la première et essentielle condition, c'est de ne pas suivre son ennemi sur le terrain qu'il a préparé lui-même, et où il dressé toutes ses embûches. Décidé à combattre l'incrédulité, nous ne voulons lui laisser le choix ni du lieu ni des armes.

Et premièrement nous n'admettons en aucune manière l'antagonisme qu'on se plaît à établir entre la foi et la raison. Nous avons peu de mérite à le dire aujourd'hui après la sentence si forte et si récente qui vient de trancher tous les débats. Nous recevons cette sentence avec d'autant plus de reconnaissance que nous ne l'avons pas attendue. Nous n'avons jamais pu voir aucune contradiction entre l'existence de la raison que la foi reconnaît et sur laquelle elle s'appuie, et l'existence de la foi que tant de raisons illustres ont honorée et chérie. La raison et la foi ont vécu en paix pendant bien des siècles et sous bien des régimes différents : il n'est survenu entre elles aucun sujet de querelle qui leur

rende la vie commune moins facile. Qu'il existe chez l'homme des facultés naturelles capables de concevoir le vrai, d'admirer le beau, de rendre hommage au bien; qu'à l'aide de ces facultés un certain nombre de hautes vérités puissent éclairer notre intelligence; que sur leurs ailes, bien que tremblantes et promptement fatiguées, nous puissions nous élever jusqu'au pied du trône de Dieu, non-seulement la foi ne le conteste pas, mais elle le proclame; et, quand la foi s'adresse à ceux qui ne la connaissent pas, ou qui, après l'avoir goûtée, la méconnaissent, c'est à l'évidence et à l'honnêteté de leur raison qu'elle fait appel. Quand l'objet éternel et divin de la foi chrétienne s'est montré sur la terre, il s'est laissé donner par le plus chéri de ses disciples le nom de la raison même.

Ce n'est donc pas, à nos yeux, sur l'existence ni sur la puissance de la raison qu'il y a matière à discussion entre la philosophie et la religion. Mais voici où la discussion s'engage, et où nous ne craindrons pas de l'aborder. Si ce n'est pas la puissance, c'est la toute-puissance de la raison que la foi conteste. Elle ne nie pas que la raison puisse quelque chose, mais que la raison puisse assez — assez non-seulement pour satisfaire l'ardente et inépuisable curiosité de l'homme, non-seulement pour faire entendre sa voix pure au-dessus du concert des passions — mais assez pour

nous révéler sur les conditions de notre nature déchue, sur le passé de notre race, sur les devoirs présents de notre vie, sur la destinée future de notre âme, les connaissances indispensables à l'accomplissement de la fin divine à laquelle tout homme aspire. Cette insuffisance de la raison est générale et n'admet point d'exception. La raison n'est suffisante ni pour le faible et le petit, dont elle ne saurait éclairer l'ignorance; ni pour le sage et le grand, dont elle nourrit l'orgueil. Non-seulement elle est souvent faussée et obscurcie, non-seulement la lumière qu'elle répand est trop souvent vacillante comme la main qui la porte; mais, alors même qu'elle a toute sa portée et toute sa puissance, elle demeure encore au-dessous des conditions de la destinée surnaturelle et des besoins présents de l'homme. Pour conduire les pas d'un fils d'Adam vers le ciel, il faut une étoile que ne peuvent discerner ni le regard du pâtre, ni le télescope de Newton. Cette insuffisance de la raison justifie et explique en même temps l'existence d'une révélation qui lui est étrangère. Elle fait la nécessité morale de notre foi. C'est pour combler ces lacunes, c'est pour apporter à la raison ce qui lui manque, que la foi fut donnée à l'homme par la bonté divine, et que l'Église en garde le dépôt. Si la raison était pleinement suffisante, la foi serait inutile, et Dieu, qui n'agit point sans cause, n'eût point fait à l'homme un don superflu.

Telle est, pour nous, la vérité tout entière, ni exagérée par esprit de contention, ni atténuée par lâche complaisance. Sans doute Dieu a des ressources infinies dans sa miséricorde, et nous ne les limitons pas. A ceux à qui il n'est pas donné de pouvoir connaître la foi, il sera tenu compte par la justice divine de leur insurmontable ignorance. Mais pour ceux qui peuvent en recevoir la lumière, la foi est, ici-bas, dans l'état présent de l'homme, l'indispensable complément de la raison. C'est donc, entre elle et la raison, non une question d'existence, mais une question de limites.

Il y a une philosophie qui conteste directement cette insuffisance de la raison; il y a une philosophie qui pense que la raison sait tout ce qui se peut savoir, et qu'en dehors d'elle il n'y a que des impostures dangereuses ou des contes innocents. Cette philosophie est l'ennemie déclarée de la religion, et tout écrivain chrétien est tenu de la combattre sans relâche. Il y a aussi une philosophie moins décidée, qui ne s'explique pas sur cette insuffisance de la raison, qui tour à tour semble l'admettre et la contester, qui dirait volontiers que la foi est nécessaire pour le commun des hommes, les femmes, les enfants et le peuple, mais que la raison, raffinée par l'éducation et l'étude, peut suffire à un petit nombre d'élus de l'intelligence. Cette philosophie est, suivant les temps, les jours et même les

heures, l'amie discrète ou l'adversaire polie de la religion. Tout en gardant avec elle les ménagements qu'on doit aux opinions honorables exprimées en bon langage, c'est notre droit et notre devoir de prier cette philosophie de s'expliquer plus clairement et de la faire sortir de sa réserve ; nous devons lui demander très-nettement ce qu'elle pense d'elle-même, et si elle est satisfaite de la part de vérité qu'elle possède. Car nous devons être francs avec elle si nous voulons qu'elle soit franche avec nous, et nous ne pouvons lui dissimuler que toute philosophie qui ne reconnaît pas l'insuffisance actuelle de la raison n'est pas chrétienne et ne saurait le devenir sans cet aveu. Aucune considération d'estime ou d'amitié personnelles ne peuvent retenir sur nos lèvres cette déclaration. Des compliments, des politesses, ne suffisent pas : la religion ne se paye pas de mots, et ne saurait souffrir qu'on l'éconduise, par voie de prétérition polie, du domaine qui lui appartient. Nous devons même ajouter que la réserve sur ce point capital est aussi peu philosophique que chrétienne. Car à quoi bon la philosophie, sinon à sonder la profondeur des besoins de l'homme, et apprécier la valeur de ses facultés?

Mais, ce devoir de franchise une fois rempli, notre tâche est finie; nous n'avons pas besoin d'aller plus loin et de nous complaire dans l'humiliation de la rai-

son : nous ne sommes point ses ennemis, nous sommes ses défenseurs modestes, et, si nous osons ainsi parler, ses amis raisonnables. Nous croyons lui rendre un meilleur service en lui indiquant d'avance les bornes qui doivent limiter ses prétentions qu'en la laissant s'aller heurter dans une course aventureuse contre des barrières dressées qu'elle ne voit pas, mais qui l'attendent. Le langage des chrétiens sur toute raison qui cherche Dieu et le bien doit être celui d'une affection inquiète qui avertit et qui attend, non d'une haine qui outrage, encore moins d'une jalousie qui dénigre.

Poursuivons : ce que nous disons des rapports de la foi et de la raison, nous le disons par une conséquence toute naturelle des rapports de l'Église avec la société moderne. Ici encore nous ne voyons rien qui nous oblige à reconnaître ces inimitiés mortelles, ces oppositions de principe dont on nous parle. La société moderne, née de la raison, nous offre exactement l'image de ce que peut cette raison humaine, quand elle s'affranchit de tout joug, et ne veut en dehors d'elle ni reconnaître aucune limite ni chercher aucun complément. Nous l'y retrouvons donc tout entière avec ses éléments bons, sains, nobles en eux-mêmes, mais dépourvus à la fois de règle et de force, péchant tour à tour par défaut et par excès, manquant à la fois de stabilité et de mesure : tout y est extrême et précaire.

De grandes présomptions soutenues par de faibles efforts, des espérances sans borne promptement découragées, des alternatives d'abattement et d'emportement, de témérité et d'effroi; des excès à contenir, des lacunes à combler; rien à frapper d'un anathème absolu et impitoyable; rien qui puisse se passer de la foi, mais rien non plus qui l'exclue : telle est au naturel la raison de l'homme, et telle nous apparaît l'image de la société moderne qui en est sortie.

Dès lors la parité est exacte. L'Église doit être pour la société moderne ce qu'est la foi pour la raison, non l'ennemie qui la combat, mais l'autorité qui la règle. Les principes constitutifs de la société moderne doivent trouver dans les vérités de la religion, non la contradiction qui les condamne, mais le complément qui les achève et le frein qui les contient.

Un exemple, un seul (car le temps et les idées pressent), mais décisif et saillant, peut éclairer d'une vive lumière ces généralités toujours trop vagues. Choisissez, parmi les principes qui portent en commun la date de 1789 et qui fondent la société moderne, celui qui résume tous les autres et qui a pénétré le plus avant dans la substance et comme dans la moelle de notre France. Je ne crains pas d'être contredit par personne en nommant le principe de l'égalité civile. Dans l'abaissement de toute distinction légale entre les

hommes, dans le droit acquis au citoyen de parvenir par mérite, par force de génie et même par coup de fortune, au premier rang, réside le résultat principal (et surtout le plus cher aux Français) de notre grande révolution. Est-ce donc ce principe-là qu'on trouve incompatible avec les dogmes de l'Église? Cela serait étrange : car alors l'Église se serait singulièrement trompée depuis qu'elle existe, et elle s'y prendrait un peu tard pour se raviser. L'idée de l'égalité humaine n'est-elle pas, en effet, l'idée même du christianisme? N'est-ce pas des entrailles du dogme chrétien qu'elle est sortie pour se répandre sur le monde? La communauté de race, par suite l'égalité de droit et la solidarité de destinée entre les hommes, n'est-ce pas le dogme chrétien tout entier? Quelque haut que soit le rang où la société moderne place le principe de l'égalité, elle ne l'élèvera jamais au-dessus de la source d'où le christianisme l'a fait descendre il y a dix-huit siècles. L'égalité, c'est le dogme et c'est aussi l'histoire de l'Église. C'est l'Église qui a fait finir toutes les grandes inégalités qui, avant elle, séparaient les hommes, les distinctions du vainqueur et du vaincu, du naturel et de l'étranger, du maître et de l'esclave. Dans les temps plus modernes, quand l'aristocratie de la race se confondait avec la possession du sol, c'est elle qui a tendu la main à la lente émancipation des

classes laborieuses et agricoles, et, en attendant leur avénement commun à la liberté, c'est elle qui a facilité dans ses propres rangs leur avancement individuel vers le pouvoir. Sa hiérarchie toujours ouverte, se recrutant dans les rangs les plus populaires par la science et par la vertu, a donné le premier exemple de ce qu'on appelle de nos jours l'avancement démocratique des sociétés. Il serait étrange qu'elle fût brouillée à mort avec la société moderne parce qu'on fait aujourd'hui des ministres ou même des souverains, comme elle-même au treizième siècle choisissait des papes.

L'esprit de l'Église n'est donc nullement incompatible avec le principe de notre société moderne. Seulement voici ce qui arrive : ce premier principe, cette passion de l'égalité à côté de leurs développements légitimes ont leurs excès et leurs violences trop bien connus, bien que jamais trop redoutés parmi nous. Livrés à eux-mêmes, ils s'emportent jusqu'à oublier les distinctions essentielles que Dieu, dans ses dispositions mystérieuses, a établies entre les diverses destinées humaines, et qui ont leurs racines plantées dans le fond de notre nature. Ils enfantent cette haine des supériorités légitimes, cette jalousie du pauvre contre le riche, de l'ignorance contre l'éducation, de la médiocrité contre le talent qui tour à tour bouleverse ou déshonore les peuples, ébranle les États par des chutes soudaines,

ou leur fait descendre une pente continue d'abaissement en confiant leur direction à des mains indignes. Contre ces excès que tout le monde sent, dont tout le monde se plaint, même ceux qui y concourent et qui en profitent, il n'y a de contre-poids suffisant que celui de la religion. Seule, sans altérer l'idée primitive de l'égalité humaine, sans laisser perdre de vue surtout la grande et définitive égalité qui attend tous les hommes au tribunal de Dieu, la religion chrétienne peut faire accepter ici-bas avec soumission, même aux amants de l'égalité, ces diversités de fortune, de talent, de science, d'hérédité naturelle, qui en dissimulent momentanément l'apparence : seule elle peut conserver pur dans l'esprit des hommes le type de l'égalité, en en réprimant les écarts dans leurs passions et dans leurs mœurs.

Je suis très-convaincu qu'on pourrait prendre ainsi successivement tous les principes constitutifs de la société moderne, et qu'ils présenteraient tous le même spectacle. Tous seraient pleinement compatibles avec l'esprit de la religion ; tous auraient le même besoin de trouver en elle un tempérament et un contre-poids. C'est à présenter ainsi à la société moderne la religion non comme adversaire à craindre, mais comme une règle à recevoir et un frein nécessaire à subir, que doivent tendre, suivant nous, tous les efforts d'une

polémique religieuse bien conduite. Même dans ces termes, la voie est encore semée de bien des épines. Il y a bien des préventions à dissiper, bien des malentendus à éclaircir, bien des noirs souvenirs dont il faut chasser l'ombre, bien des ressentiments dont il faut éteindre le feu. Raison de plus pour ne rien envenimer par l'amertume des paroles, et pour ne rien exagérer par un jeu puéril d'antithèse.

Ne laissons donc plus poser ici d'une façon générale un dilemme impérieux entre les principes de 1789 et les dogmes de l'Évangile : n'opposons plus même incessamment, contre les deux antipodes du monde moral, la révolution (je prends ce mot dans son sens pacifique, et comme l'expression d'un grand changement social accompli), et la religion : ces propositions absolues sont d'une simplicité fausse et étroite. Il ne s'agit pas de choisir entre les principes de 1789 et les dogmes de la religion catholique; il s'agit de purifier les principes par les dogmes et de les faire marcher de concert. Il n'y a point de duel à soutenir : il y a une paix à conclure. Cela doit mieux plaire et moins coûter à des chrétiens.

Que si nous pensons ainsi de tous les principes de la société moderne en général, que dirons-nous en particulier de celui qui nous touche de près et au vif, de celui qui, sous le nom de liberté religieuse, a joué

un si grand rôle dans la polémique de nos jours ? Laisserons-nous établir sans contestation que celui-là, du moins, est formellement, et sans distinction, réprouvé par la religion catholique? Admettrons-nous que l'Eglise ne peut s'accommoder de la liberté religieuse, et que c'est pour elle affaire de conscience et de foi d'exercer l'intolérance civile quand elle le peut?

En vérité, nous éprouvons quelque embarras à répondre à cette question, non que les raisons ou les paroles nous manquent, mais la nature même de la proposition nous étonne, et plus encore la bouche dont elle part. Si c'est manquer aux dogmes de l'Église catholique que d'accepter explicitement la liberté religieuse, quel est le catholique de France qui peut se dire exempt de ce péché? quel est celui qui peut jeter aux autres la première pierre?

Il ne faut pas jouer sur les mots, en effet, ni se jouer des mots en matière si grave; la foi, pour les chrétiens, n'est point comme ces opinions humaines dont parle Pascal, vérité aujourd'hui, erreur demain, vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà; la foi est la même partout, toujours, pour tout le monde, *semper*, *ubique*, *ab omnibus*. C'est la vieille règle, qui elle-même n'a pas changé.

Donc, si la foi catholique est incompatible avec la liberté religieuse, elle l'était hier comme aujourd'hui.

Qu'ont signifié alors, pendant dix ans, les comités de liberté religieuse, les associations de liberté religieuse, les pétitions de liberté religieuse, et toute une campagne entière faite, avec un éclat mémorable et une vivacité presque excessive, sous le drapeau unique de la liberté religieuse? Je sais qu'on répond qu'on demandait pour l'Église la liberté, faute de mieux, ne pouvant pas demander le pouvoir, et en réservant l'avenir et le principe. Soit; mais alors il fallait le dire, et surtout il ne fallait pas dire le contraire. Or c'est le contraire qu'on disait, à toute heure, sous toutes les formes, par toutes les protestations et les serments maginables. Quand des ennemis prétendaient que la liberté n'était pour les catholiques qu'un moyen d'arriver au monopole, que d'indignation! quelle colère! Était-ce sincère? était-ce joué? Hérétique ou menteur, voilà le dilemme où on enferme rétrospectivement le rôle des catholiques pendant dix ans.

De plus, si la liberté religieuse est incompatible en France avec la foi catholique, elle l'est aussi par tout le monde. Elle l'est donc en Angleterre, elle l'est en Hollande, elle l'est en Prusse, elle l'est dans tous les pays où la foi catholique, trésor précieux conservé par un petit nombre, lutte chaque jour péniblement pour son existence et ses droits, tout aussi bien que dans ceux où elle dispose de la majorité des cœurs. Dès lors

voici la conséquence : il est du devoir des catholiques d'Angleterre et de Hollande, il est de leur foi et de leur bonne foi de bien prévenir les gouvernements protestants de leur pays que s'ils demandent la liberté, c'est afin de prendre des forces tout à leur aise pour arriver, par la suite des temps, à une domination exclusive et intolérante. Leurs pétitions pour la liberté devront toutes être rédigées ou entendues de cette sorte : « Donnez-nous la liberté, afin que, quand nous serons devenus assez forts et assez nombreux, nous puissions vous la refuser. » Voilà désormais le commentaire de toutes les pétitions que les catholiques, en tout pays, adresseront au nom de la liberté. S'ils ne le donnent pas eux-mêmes, on ne se fera pas faute de le donner pour eux.

Par une telle conséquence, la proposition même est jugée. Nous n'admettons pas plus l'une que l'autre. Nous n'admettons pas que les catholiques aient trompé la France pendant dix ans, ni surtout, comme on semble le dire, qu'ils eussent le droit et qu'ils aient bien fait de la tromper. Nous n'admettons pas que la France ait été dupe d'une trahison ni victime d'un guet-apens en donnant à de secrets partisans du monopole ce qu'elle croyait accorder à des amis désintéressés de la liberté : que d'autres se donnent à eux-mêmes ce démenti et s'infligent cette flétrissure, s'il

leur convient, l'honneur de tous, celui de l'Église et de la religion, ne peut être intéressé dans les incertitudes de leur conduite et les fluctuations de leur conscience. En adhérant spontanément et sans réserve, pour l'avenir de leur patrie, à la liberté religieuse, les catholiques de France se sont conduits en conformité avec l'esprit comme avec l'intérêt de leur foi, avec les besoins de leur temps comme de leur pays. Ils en ont eu la récompense. Tous ceux qui ont le bonheur de professer la religion catholique n'ont pas pris à cette lutte une part égale, dont tous n'approuvaient pas également tous les moyens. Des liens de corps ou de parti; des points de vue différents provenant de situations diverses, ont pu modifier leur conduite et leur langage : mais tous étaient unanimes sur le principe de la liberté, et autour de cette liberté conquise, tous ont pu se réunir. Une loi mémorable — bien que trop éphémère — éclatant symbole de liberté religieuse, portée par un ministre dont le nom est cher à tous les catholiques comme les talents sont connus de tous les Français, est devenue le gage de cette pacification sociale. Quand la liberté nous a valu un tel résultat, la renier serait le comble, à la fois, de l'ingratitude et de l'imprudence. Non, nous ne dirons jamais que cette liberté qui nous a donné tant de biens et qui a fait tous les progrès de l'Église depuis cinquante ans soit pour

nous un pis aller et un mal provisoirement nécessaire. Nous ne consentirons jamais à représenter à nos concitoyens l'Église, cette tendre mère qui a horreur du sang, comme une idole cruelle et désarmée, pleurant dans l'ombre les victimes qu'on ne lui offre plus. Nous songerons au contraire, avec un indicible sentiment de joie et d'orgueil, que sur le sol de notre patrie la religion catholique, un instant ébranlée, s'est raffermie et propagée, comme aux jours des Apôtres, sans faire verser en son nom ni une goutte de sang ni une larme; et rien ne nous empêchera de suivre le mouvement de notre cœur, les habitudes de notre enfance, les conseils de notre bon sens, et de prendre, devant Dieu qui nous entend et devant la France qui nous regarde, l'engagement de respecter et de défendre la liberté religieuse.

Sommes-nous obligés par cet engagement de proclamer d'une façon absolue et universelle le principe de la liberté religieuse, et d'en poursuivre partout l'application sans distinction ni des temps, ni des mœurs, ni de l'état des croyances et des populations? Sommes-nous obligés de méconnaître le bonheur qu'ont eu d'autres nations de pouvoir conserver l'unité de la foi dans leur sein ? Sommes-nous obligés surtout de passer condamnation sur l'histoire de l'Église, et de rougir du rôle qu'elle a joué au moyen âge ? Nullement : l'intérêt sérieux des questions présentes n'est

point engagé dans ces problèmes d'histoire et de théorie ; les vraies, les solides libertés ne s'affermissent point par des déclarations abstraites et philosophiques : c'est le cours des temps qui les enracine dans les mœurs. La liberté religieuse est, à nos yeux et parmi nous, une liberté de ce genre : c'est un fait et un droit acquis que nous acceptons sans réserve et dont nous profitons hardiment. Mais nous ne sommes nullement obligés de penser qu'elle fût ni possible ni désirable au même degré, dans d'autres temps, chez d'autres peuples, alors, par exemple, que dans le naufrage de toutes les institutions civilisées, dans l'envahissement universel de la barbarie germaine, l'Église catholique demeurait le seul pouvoir régulier, le seul représentant de l'autorité morale en ce monde. Sans nous croire engagés à défendre la mémoire de tous les chevaliers, ni même de tous les prêtres du moyen âge, nous ne médirons jamais du pouvoir de l'Église à cette époque du monde ; nous tenons trop aux trésors de civilisation, de moralité et de lumière que ce pouvoir nous a conservés; nous savons surtout quel usage l'Église en a fait pour tenir tête sur tous les points aux invasions brutales du bras séculier. Seul représentant de la conscience humaine au moyen âge, exerçant sur les consciences, de leur consentement presque unanime, une souveraineté absolue et comme une dicta-

ture armée, l'Église catholique les a défendues toutes en commun contre les attaques toujours renouvelées des pouvoirs humains. Elle a sauvé le domaine spirituel, c'est-à-dire encore le domaine de la conscience, du danger et de l'humiliation de tomber sous le joug absolu d'un souverain temporel. Pour cette lutte qui remplit toute l'histoire du moyen âge, il ne fallait pas moins peut-être que les forces immenses dont elle disposait. Amis de la dignité de la conscience par tout le monde, que cette considération vous touche, car c'est pour vous tous que l'Église a combattu. Si elle avait faibli alors ou succombé; si Grégoire VII avait obéi à Henri IV au lieu de mourir à Salerne dans l'exil et pour la justice, vous jouiriez aujourd'hui de toute la liberté de penser que peut exercer le saint synode de Moscou auprès de l'autocrate de Saint-Pétersbourg. Respectez le vieil athlète de la conscience humaine.

C'est à ce point de vue de l'indépendance de la conscience vis-à-vis des pouvoirs humains que la liberté religieuse nous est particulièrement chère aujourd'hui, et que nous acceptons son complet développement. Nous n'y faisons qu'une réserve qui n'en est pas une, c'est que, sous l'apparence de proclamer une liberté de conscience générale et absolue, on ne préparera pas dans l'ombre l'oppression des consciences catholiques en particulier; c'est que la liberté reli-

gieuse ne sera pas le prétexte honnête d'une invasion subreptice de la loi civile sur le domaine commun de toutes les consciences. Or il faut avouer qu'il y a par le monde des manières d'entendre la liberté de conscience qui ne sont pas tout à fait rassurantes. Quand nous voyons de prétendus libéraux en matière de conscience dont le passage d'une procession catholique dans les rues offusque les regards délicats, et qui invoquent les lois de police pour les faire rentrer ; — des libéraux en matière de conscience que le nom d'une association de charité effraye ; — des libéraux en matière de conscience qui applaudissent à la dispersion des couvents et à la spoliation des biens que la piété des fidèles a confiés à la charité des serviteurs de Dieu et des pauvres ; — des libéraux en matière de conscience que la moindre résistance du clergé catholique aux arrêts des gouvernements irrite ; — des libéraux en matière de conscience qui trouvent bon qu'on impose de force un gouvernement irréligieux aux catholiques de Fribourg, et qui semblent croire que les exils arbitraires doivent être réservés aux évêques qui défendent leurs troupeaux, nous avons le droit de prendre quelque précaution pour préserver la liberté religieuse aussi bien des paradoxes outrés qui l'attaquent que des prétendus amis qui la violent en la proclamant.

Que dirons-nous enfin de la dernière incompatibilité qu'on prononce d'un ton magistral entre l'Église et les libertés politiques? En vérité, avec la meilleure volonté du monde d'être modérés, nous n'en pouvons dire autre chose, excepté que c'est la plus plaisante des chimères et la plus gratuite des inventions.

Nous savons parfaitement que l'Église a été constituée par son divin fondateur de manière à se prêter à toutes les formes politiques sans s'identifier avec aucune : nous savons parfaitement qu'elle traverse, indépendante et neutre, les révolutions humaines, et s'élève non point à l'ombre, mais au-dessus des institutions les plus diverses. Nous savons qu'elle a supporté le despotisme impérial des Césars, pris part à l'organisation des souverainetés féodales, appuyé la monarchie tempérée des rois chrétiens, et qu'elle prospère aujourd'hui sur le sol républicain de l'Amérique ; secourable et bienveillante partout et pour tous, sans être solidaire de personne. Chrétiens d'ailleurs avant d'être libéraux, nous savons quel est l'ordre de préséance qui doit régner entre nos diverses convictions, et nous ne nous donnerons jamais le tort risible de vouloir entraîner la religion dans la participation des fautes, des malheurs et des vicissitudes de la liberté. Nous ne ferons jamais de la religion un instrument de parti ; mais ce ridicule, qui n'est pas le nôtre,

appartient en propre aux docteurs, qui de leur autorité privée font prendre un parti à l'Église dans nos querelles politiques (en ayant soin, bien entendu, que ce soit le parti du plus fort), qui excommunient toutes les formes des libertés modernes, et comprennent toutes les constitutions, tous les parlements, dans un anathème commun dont ils n'exceptent que les journaux qu'ils rédigent eux-mêmes.

Ce serait perdre le temps que de discuter, au point de vue soit doctrinal, soit historique, une thèse si singulière et qui ne supporte pas un moment d'examen. La liberté n'est pas d'hier dans le monde, ni la religion non plus ; elles n'en sont pas à leur première connaissance ; elles ont fait assez souvent leurs affaires ensemble pour que des paroles imprudentes ne réussissent pas à les brouiller sans leur consentement. Elles se sont rencontrées déjà sur les places publiques des villes d'Italie ou de Flandre, dans les états généraux de France, dans les Cortès de Castille ou d'Aragon, dans les communes du Nord ou les municipalités du Midi, sous la tente où les barons du roi Jean lui faisaient signer la grande charte. Toutes les libertés du passé ont eu la religion pour protectrice et pour garantie. Assurément elles n'étaient ni régulières ni modérées ; leur explosion était violente, leurs procédés brutaux, leurs ardeurs intermittentes, traver-

sées de singuliers intermèdes d'arbitraire; elles ne se défendaient guère que la lance au poing ou derrière des créneaux. Mais, même sous ces formes violentes et agitées, la liberté politique n'était point repoussée par la religion. La religion ne trouvait pas mauvais que les hommes se crussent des droits et que les pouvoirs de la terre reconnussent des limites. Parce que la liberté de nos jours a des formes plus officielles et procède avec plus de régularité judiciaire, il serait étrange que cette régularité même lui nuisît aux yeux de la religion, et que les discours parlementaires fussent en moins bonne odeur auprès de l'Église que les émeutes de Gand ou d'Anvers, ou les scènes populaires de Florence ou de Pise. Un orateur de chambre, en habit noir, est un être moins poétique assurément qu'un artisan de Gand ou un tribun des bords de l'Arno; mais parce qu'il est moins pittoresque, ce n'est pas précisément une raison pour qu'il soit moins bon chrétien. Nous cherchons vainement aussi d'où viendrait cette préférence prétendue de l'Église pour les formes du gouvernement absolu. Quels services si grands lui ont donc rendus les souverains dans le monde? De quel périls l'ont-ils sauvée? Quel appui si secourable a-t-elle trouvé dans la volonté capricieuse des despotes?

S'il fallait à toute force la faire sortir de cette noble

neutralité qu'elle doit garder entre toutes les formes politiques, ce serait pour la liberté, à coup sûr, que nous réclamerions sa préférence, et par une raison bien simple. C'est que l'Église a pour elle-même, pour son culte, pour sa doctrine, pour ses intérêts, pour tout son gouvernement intérieur, besoin de la plus grande somme de liberté qui soit au monde : liberté de prédication, liberté d'association, liberté de propriété, liberté de réunion et de culte ; l'Église a besoin de s'étendre dans tous les sens et de n'être gênée nulle part. Il faut que ses ministres aillent, viennent, parlent, agissent ; il faut que ses églises couvrent le sol, que sa voix ne soit pas étouffée, que ses chants montent au ciel. Toute contrainte lui est insupportable ; elle est comme l'aigle, elle a besoin d'avoir l'espace autour d'elle pour y étendre ses ailes, et le ciel au-dessus de sa tête pour y regarder le soleil. De si hautes prétentions sont difficiles à accorder avec les inquisitions tracassières, avec les velléités curieuses du pouvoir absolu. La publicité des appels que l'Église adresse à toutes les âmes, le mystère de l'empire qu'elle exerce sur celles qui ont reçu la foi, cette force insaisissable et invisible qui circule autour des pouvoirs temporels, entrant dans des retraites, descendant dans des profondeurs où aucune police ne peut pénétrer ; cette puissance aussi insaisissable que l'atmosphère,

gêne et irrite bientôt l'humeur susceptible de tous les souverains absolus. « Les prêtres prennent l'âme et nous jettent le cadavre, » disait dans sa naïve irritation le plus absolu souverain des temps modernes ; et cette phrase énergique exprimait le vrai sentiment qu'éprouvent à la longue tous les pouvoirs illimités de ce monde contre le pouvoir spirituel de l'Église. C'est l'irritation de la matière et de la force contre le droit et l'esprit. Je crois que, même dans le temps où la religion catholique régnait sans contestation sur les âmes, où les souverains étaient élevés à la respecter comme leur mère, à craindre ses foudres et ses anathèmes, il n'y a pas d'exemple d'un despote restant toute sa vie en paix avec l'autorité spirituelle de l'Église. Je n'en excepte ni Charles-Quint, dont les armées ont fait le siége de Rome ; ni Philippe II lui-même, faisant de l'inquisition, malgré le pape, un instrument presque exclusif du pouvoir temporel ; encore moins Louis XIV traitant Innocent XI comme captif dans sa propre capitale, et je n'ai pas besoin d'y comprendre Napoléon à Fontainebleau.

Mais, si le pouvoir absolu d'autrefois, le pouvoir absolu des souverains nés et nourris dans la religion catholique, le pouvoir absolu héréditaire et traditionnel, transmis de père en fils avec la foi, a toujours eu de la peine à bien vivre avec l'Église, que penser du pouvoir

absolu comme il pourrait être de nos jours, comme on le fait ou comme il se fait, c'est-à-dire improvisé par le hasard des événements ou le caprice de la multitude? que penser de ce pouvoir arbitraire qui peut naître, dans les sociétés désorganisées, du conflit des éléments sociaux et de la lassitude de l'anarchie; d'un pouvoir que la nécessité crée, que la force maintient et que le hasard change? C'est à ce pouvoir mobile comme la démocratie dont il émane, inconstant comme la fortune dont il est en même temps le jouet et le favori, que l'Église confierait, sans crainte et sans réserve, toutes ces saintes libertés dont l'exercice lui est nécessaire! C'est à la bienveillance d'un tel pouvoir qu'elle s'en remettrait pour son avenir! C'est pour ce gage incertain qu'elle renoncerait à toutes les garanties qu'elle peut trouver dans les règles préservatrices qui constituent la liberté nationale! Et si cette faveur venait à changer, si ce changement atteignait, soit la disposition, soit la personne du maître, si le pouvoir absolu d'ami de l'Église devenait ou son maître impérieux ou son persécuteur? On vous promet qu'alors on saurait braver le martyre. J'admire et je respecte infiniment cette résolution, qui doit être celle de tous les chrétiens vis-à-vis de toute force humaine menaçant les libertés de l'Église; mais je ne crois pas qu'il soit du devoir d'un chrétien d'armer soi-même les mains

de l'autorité temporelle pour acquérir plus de gloire et de mérite en bravant ensuite la pesanteur de ses coups. Le martyre est une extrémité que je voudrais avoir le courage de subir; mais j'avoue ma faiblesse, je préférerais infiniment le prévenir. Quelques garanties de liberté commune à tous les citoyens, et dont j'aurais ma part, ne me déplairaient nullement dans cette occurrence. Je fais mes réserves d'avance. Si je suis jamais cité devant un tribunal pour y répondre de ma foi, je ferai grand cas de quelques garanties de liberté individuelle et publique. Je serais sensible à n'être arrêté que sur un mandat d'amener régulier, et par un gendarme en uniforme, au lieu d'être saisi dans mon lit, au milieu de l'ombre de la nuit, par le sbire d'une police inconnue. Je désire fort être interrogé dans les vingt-quatre heures au lieu de languir pendant des années dans une prison. Je tiens à avoir un avocat pour me défendre, un journal pour exposer mon affaire et plaider ma cause auprès du public; et je souhaite même qu'il y ait une tribune où quelques amis éloquents puissent émouvoir en ma faveur la conscience des honnêtes gens. Quel que soit le César de mon pays, si je dois comparaître devant lui, je me propose d'imiter saint Paul, et, par avance, je demande qu'on me conserve le droit de dire: *Civis romanus sum.*

Telles sont nos idées et nos convictions; tels sont, suivant notre jugement, dans une exacte mesure, mais dans leur pleine franchise, les principes qui devraient gouverner, dans le conflit divers des opinions dont nous sommes témoins, une polémique religieuse qui prend souci de l'avenir de l'Église et se préoccupe de ses périls. Notre ambition serait de les voir soutenir par des champions dignes d'elle, en distinguant toujours avec soin ce qui est facultatif et personnel dans nos convictions, ce que nous avons le droit de défendre avec énergie, mais ce que chacun a le droit de nous contester, de ce qui fait partie de la foi catholique et ne souffre pour des chrétiens ni transaction ni discussion. Nous savons à quoi ces idées exposent ceux qui les professent, de quelles attaques contradictoires, de quels feux croisés ils se verront l'objet. Tournée en dérision par les uns, leur foi sera mise en suspicion par les autres. Une polémique qui goûte beaucoup les personnalités se donnera carrière, à son aise, sur leurs personnes. S'ils peuvent rendre quelques services à leur cause, si leur ligne de conduite est rigoureusement contenue dans ces règles infranchissables posées aux discussions par l'infaillible autorité qui les régit, c'est peu de chose que de tels risques, et toutes les censures humaines doivent leur être indifférentes. Ils auront pour eux, en dehors de l'Église,

ceux qui estiment une sincérité courageuse, et, parmi les chrétiens, ceux qui veulent consacrer à la foi toutes les forces de leur raison et défendre l'autorité spirituelle avec l'énergie d'âmes libres.

RÉPONSE

AUX

ATTAQUES DU R. P. GUÉRANGER

SUR L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE ET DE L'EMPIRE AU QUATRIÈME SIÈCLE

Novembre 1856.

Mon opinion est qu'un auteur qui a soumis un livre au jugement public doit l'abandonner à son sort, écouter, sans s'étonner ni s'émouvoir, les critiques qu'il soulève, et s'abstenir même habituellement d'y répondre. Si le livre est bien fait, il doit suffire à sa propre défense. Pour ceux qui le lisent, la justification est donc, en général, superflue ; et, pour ceux qui ne le lisent pas, ni la critique ni l'apologie n'ont grande chance d'attirer leur attention. Un auteur, d'ailleurs, doit s'estimer heureux quand il a pu intéresser ses

auditeurs à son sujet, mais il doit s'attendre que sa personne et surtout sa vanité leur seront toujours profondément indifférentes.

Depuis que j'ai fait paraître les deux premiers volumes d'un ouvrage intitulé : *l'Église et l'Empire romain au quatrième siècle*, j'ai déjà eu plus d'une occasion de mettre en pratique cette règle de conduite. Au milieu d'un accueil très-bienveillant, les attaques pourtant ne m'ont pas manqué. La netteté de mes convictions religieuses, la franchise, j'ose le dire, avec laquelle elles y sont exposées, me destinaient naturellement à en recevoir de divers côtés. Les uns m'ont reproché d'avoir osé confesser et démontrer, en plein dix-neuvième siècle, ma foi à l'authenticité des Écritures saintes et à la vérité des faits qu'elles rapportent ; d'autres, qui admettent l'Évangile sans reconnaître l'Église, m'ont fait un grief de ma subordination filiale à l'autorité catholique. Je ne me suis ni plaint ni étonné de ces critiques ; heureux si elles pouvaient signifier que mon livre a apporté quelques forces nouvelles à l'appui de la cause à laquelle j'ai voulu consacrer tous mes efforts.

Je romps pourtant, par quelques paroles, le silence pour repousser l'attaque imprévue qu'a dirigée contre mon livre, dans le journal l'*Univers*, le révérend Père abbé des bénédictins de Solesmes, dom Guéranger.

Mes raisons pour me départir un moment de ma règle préférée sont simples et concluantes.

Ce n'est ni la dignité considérable de dom Guéranger dans l'Église, ni la juste réputation qu'il s'y est faite, qui me décident à opposer quelques réponses à ses critiques. S'il ne m'eût adressé que des observations littéraires ou scientifiques, je les aurais admises avec reconnaissance ou vérifiées avec respect, mais sans entretenir mes lecteurs d'un débat tout personnel. Les reproches de dom Guéranger vont beaucoup plus loin : ils m'atteignent par un chemin qui n'est même pas très-détourné, dans la foi qui nous est commune, et à tous les deux plus chère qu'aucune réputation d'érudit ou d'écrivain. Je ne puis laisser planer même un nuage sur de tels sujets.

Dom Guéranger, d'ailleurs, veut bien trouver quelque mérite dans mes écrits; il me rend la justice de croire à la sincérité de mes intentions, et répète même cette assurance avec une certaine affectation, qui n'est pas précisément propre à faire partager sa confiance à ses lecteurs. Enfin, dans la critique qu'il m'adresse, il se rend à lui-même le témoignage qu'il a gardé les égards dus à un catholique, et observé tous les devoirs de la modération et de la justice.

Dès lors, voici ce qu'il est naturel de penser, et ce que doit conclure tout lecteur. Pour que dom Gué-

ranger se décide à relever publiquement des assertions erronées chez un auteur dont l'intention est excellente et secondée par quelque mérite, il faut que ces erreurs soient très-certaines. *Les égards dus à un catholique* exigent que les reproches qu'on lui fait soient appuyés par des preuves au-dessus de toute contestation; si une phrase est susceptible également de deux sens, l'excellence reconnue des intentions commande qu'on l'interprète dans le sens à la fois le plus naturel et le plus favorable; et, si cette phrase est suivie d'une autre qui la commente et qui l'explique, la *justice* veut qu'on tienne compte de l'explication et du commentaire. Si on cite un passage en disant qu'il est *entier*, la *justice* encore, et quelque chose de plus sacré, s'il est possible, exigent qu'on n'en oublie pas les phrases principales. Si on croit devoir accompagner la pensée de l'auteur d'un commentaire pour la traduire, la *justice* et la *modération*, de concert, font un devoir que ce commentaire soit rigoureusement exact, et ne contienne aucune addition de nature à aggraver l'erreur supposée.

Le lecteur, connaissant le caractère du R. P. dom Guéranger et les sentiments qu'il professe à mon égard, doit croire que ces devoirs divers ont été remplis jusqu'au scrupule, et, dès lors, je dois être convaincu à ses yeux, et de tout ce que dom Guéranger

m'impute, et de bien d'autres choses que sa charité a dû déguiser.

Que si, par une préoccupation dont je ne m'explique pas l'origine, ces précautions scrupuleuses ont été presque toutes et presque toujours négligées, sans voir dans de telles négligences autre chose que des omissions involontaires, je suis pourtant obligé de les démontrer. Dom Guéranger lui-même ne peut trouver ma susceptibilité mauvaise, quand il s'agit de l'honneur et de la sincérité de mes convictions. Il me permettra donc, j'en suis sûr, de le faire juge, en même temps que le public, des lacunes et des méprises de sa critique, sans oublier que je parle à un homme qui est mon supérieur par son âge et son rang sacerdotal, mais en sachant aussi qu'il n'y a rien au-dessus du droit de la vérité et de la conscience d'un honnête homme.

Mon embarras pourtant, en abordant cette réfutation, est très-grand. Dans les trois articles qu'il a déjà consacrés à mon livre, et qui seront suivis de plusieurs autres si la proportion observée jusqu'ici est gardée jusqu'au bout, dom Guéranger m'accuse à peu près de tout et à propos de tout. Rien n'est si confus, si mélangé, si contradictoire même, j'oserai dire, que les reproches qu'il m'adresse. Dans le premier et le second article, je suis un chrétien timide qui, pour plaire aux philosophes, atténue les dogmes, dissimule et affaiblit

les miracles, aime à donner à tous les faits évangéliques et ecclésiastiques un caractère naturel et une interprétation rationnelle. Dans le troisième, au contraire, je suis transformé en un ennemi aveugle de la raison, qui lui conteste même la puissance de démontrer l'existence de Dieu, et tombe ainsi sous le coup des libérales décisions de l'Église, si clairement confirmées par un document récent. Tour à tour j'ai porté sur l'état des populations antiques un jugement tellement sévère, qu'il ferait douter de la bonté divine; puis j'ai, au contraire, poussé l'indulgence jusqu'à disculper complétement l'idolâtrie. De deux choses l'une : ou je suis coupable des choses les plus contraires, ou tout est bon pour m'accuser. Il me faudrait un volume entier pour faire justice de ces imputations opposées qui se neutralisent et se contrarient l'une l'autre. Les bornes d'un article et l'hospitalité limitée qu'un recueil périodique peut accorder à une défense personnelle ne me permettent point de suivre mon respectable critique sur tous ces terrains divers. Ne pouvant décidément répondre à tout ce qui m'est attribué et à tout ce qui me menace encore, voici le parti que je prendrai : je choisirai parmi ces griefs le plus considérable, celui auquel dom Guéranger paraît avoir attaché le plus d'importance et auquel il rapporte volontiers tous les autres, celui qui lui semble à lui-même caractériser le

mieux la tendance générale de mon livre. Je discuterai ce grief successivement dans la forme et dans le fond, et si je parviens à démontrer que la forme de mes pensées a été, involontairement, sans doute, mais cruellement défigurée, et que le fond en est irréprochable, j'aurai donné à mes lecteurs la mesure de la confiance qu'ils doivent prêter à toutes les autres imputations; je les aurai mis sur la voie de la source même des erreurs où est tombé dom Guéranger; et j'aurai le droit d'être cru d'eux, quand je leur affirmerai qu'il me serait aussi aisé de me défendre de tout le reste. Ceux qui auront la patience de consulter mon ouvrage suppléeront d'ailleurs d'eux-mêmes à ce que je n'ai ni le loisir ni l'espace de démontrer. Il n'y aura jamais eu de plus légitime application de l'adage ancien : *Ab uno disce omnes.*

Venons donc à ce point capital qui fait le fond du second article. Il est si grave, en effet, que si j'ai débuté dans mon livre comme dom Guéranger le prétend, tout mon livre doit s'en ressentir; la source empoisonnée doit répandre son venin dans tout son cours.

Suivant dom Guéranger, en racontant à grands traits, dans mon discours préliminaire, la propagation du christianisme dans le monde, je l'ai dépouillée du caractère surnaturel et miraculeux que tous les écrivains chrétiens lui reconnaissent. Je l'ai racontée comme un

fait tout simple et facilement explicable, produit naturel des passions humaines et du cours régulier des événements, et je suis arrivé, ce sont ses termes, qu'il émet avec *douleur, à formuler un avis, qu'un historien déiste pourrait accepter, tout en demeurant dans son incrédulité à l'égard de la révélation chrétienne.*

Si cela est vrai, dom Guéranger n'a qu'un tort, c'est de ne pas qualifier plus hardiment une telle opinion. Si j'ai parlé comme Gibbon, je ne suis pas plus chrétien que lui. Dom Guéranger n'a besoin, pour le dire, ni de ménagements, ni de détours, ni de politesses. Mais voyons comment j'ai parlé.

Toute la démonstration de dom Guéranger se concentre dans un passage d'environ cent lignes, qu'il extrait d'un discours de deux cents pages. Voyons ce passage, mais faisons ce que dom Guéranger a cru faire et ce qu'il n'a pas fait : voyons-le *tout entier.*

« *Par une raison analogue, aucun respect mal entendu ne doit nous empêcher d'étudier de sang-froid, dans les commencements de l'Église, le secret des ressorts qui ont préparé la merveille de son développement et de son triomphe* [1]. Les écrivains chrétiens, prosternés dans un louable sentiment d'adoration, ont trop souvent semblé croire qu'on méconnaîtrait la divinité de l'œuvre

[1] Phrase non citée par dom Guéranger.

du Christ et même de sa personne, si tout, dans l'établissement de l'Église, ne se montrait également surhumain, mystérieux, inexplicable. En suivant les progrès de la foi, ils insistent, non sans raison, sur la disproportion constante des moyens mis en œuvre et des effets obtenus; ils aiment à contempler le géant du christianisme étendu à terre par la fronde du berger. Moins ils comprennent, et plus ils admirent; moins ils peuvent attribuer à l'homme, et plus ils rapportent à Dieu: ils se plaisent dans leur surprise, et leur respect serait altéré si leur intelligence n'était confondue.

« Nous ne contestons ni la beauté touchante ni la justesse partielle de ce point de vue, qui a fourni aux défenseurs du christianisme la matière de leurs plus éloquentes démonstrations. Nous regretterions pourtant de nous y placer exclusivement. Ce serait négliger un des caractères principaux, et qui n'est pas le moins divin, de la religion chrétienne, je veux dire son accord avec les lois de l'histoire et les conditions de la nature humaine. Le christianisme n'a point été un accident inattendu dans la destinée de l'humanité; il s'élève, au contraire, comme un point culminant dans la suite des siècles. Avant lui, tout y mène; après lui, tout en découle. Ce n'est donc point offenser le christianisme ni méconnaître son autorité divine que de rechercher et de mettre en lumière toutes les causes qui

ont préparé et servi sa marche. Si la main qui l'a fondé est la même qui dirige de toute éternité le cours des événements, elle a dû les disposer pour se prêter à son passage. Si la vérité que le christianisme a révélée est un rayon de cette vérité universelle qui repose dans le sein de Dieu, elle a dû reconnaître comme son bien et absorber en elle-même toutes les vérités imparfaites dont les systèmes philosophiques se disputaient les lambeaux souillés. Si le christianisme est venu pour apaiser la soif des âmes, les peuples, ces troupeaux altérés d'âmes, ont dû tressaillir et se précipiter à son approche. Ainsi, mœurs, philosophie, état politique et moral des sociétés antiques, tout a dû servir à seconder ses progrès, et tout peut servir à les comprendre [1]. *Dans son intérieur même, dans l'organisation de l'Église, il est permis d'admirer la sagesse et la profondeur des combinaisons, l'union d'une force de résistance invincible et d'une force élastique d'expansion, un mélange d'autorité et d'indépendance, d'élection et de hiérarchie, qui réalise et dépasse le type des plus savantes constitutions politiques; car l'Église est une société d'hommes que Dieu lui-même a pris la peine d'organiser: il n'est donc point étonnant qu'il en ait fait la plus solide, la mieux pondérée des sociétés de ce monde. La*

[1] Ici s'arrête la citation.

touche de l'ouvrier se fait reconnaître au jeu parfait de l'instrument, à l'accord inconnu qu'il en sait tirer. Ainsi, dans l'histoire du christianisme, c'est souvent par la perfection de l'œuvre humaine qu'éclate l'intervention divine; nouvelle sorte de prodige qui ouvre à la réflexion de l'historien une vaste perspective, et qui se trouve en parfaite conformité avec la nature d'une religion dont le fondateur un, dans une double nature, fut à la fois le Dieu suprême et l'homme idéal. »

Dom Guéranger veut-il me permettre de lui demander pourquoi, en annonçant que ce passage était entier, il a cru devoir en retrancher la première phrase et les trois dernières? Sans doute, il a pensé qu'elles n'étaient pas nécessaires pour former un sens complet; mais je m'étonne qu'il n'ait pas vu de quel intérêt il était pour moi, vu la gravité de l'accusation qu'il se croyait forcé d'émettre, que ces diverses phrases fussent conservées dans leur entier. La première de ces phrases, en effet, emploie le mot de *merveille*, et la dernière de *prodige*, en parlant de ce fait même de la propagation du christianisme, que dom Guéranger me reproche d'avoir présenté comme un incident tout naturel, ne contenant aucun genre de merveilleux en lui-même. On y voit aussi des propositions comme celle-ci : L'Église est une *société d'hommes que Dieu lui-même a pris la peine d'organiser*, et *le fondateur du christia-*

nisme fut à la fois le Dieu suprême et l'homme idéal; — et ces deux propositions ne sont point *assurément de celles qu'un déiste signerait sans cesser d'être incrédule.* Puisque dom Guéranger était persuadé de la pureté de mes intentions, il avait là une belle occasion d'en convaincre le public par le fait, au lieu de lui en donner si souvent sa parole. Pourquoi l'a-t-il négligée? Je ne sais pas; mais la vérité, qui n'offense personne, proclame qu'un passage n'est pas entier quand il y manque la tête et la fin.

Après avoir cité le passage, citons aussi le commentaire:

« Selon notre historien, dit dom Guéranger, les *écri-*
« *vains chrétiens*, à la tête desquels il faut placer saint
« Augustin et saint Jean Chrysostome, suivis de tous
« les théologiens, orateurs et controversistes de tous les
« temps, sur la question de la propagation du christia-
« nisme, séduits par la *beauté touchante* du point de
« vue qu'ils ont tous choisi, n'ont pas vu que ce point de
« vue n'avait qu'une *justesse partielle.* Ils se sont per-
« suadé à l'unanimité , faute sans doute d'avoir lu Gib-
« bon, que l'établissement de la religion chrétienne avait
« dû être et était en effet *mystérieux*, *surhumain*, *inex-*
« *plicable;* que moins on pouvait *attribuer à l'homme*,
« dans ce fait capital, plus on était en droit *de rapporter*
« *à Dieu:* en sorte que, par l'effet de cette mystique

« préoccupation, ils ont négligé *un des caractères prin-*
« *cipaux et qui n'est pas le moins divin de la religion*
« *chrétienne*, c'est-à-dire, *son accord avec les lois*
« *de l'histoire et les conditions de la nature humaine.*

« La simplicité avec laquelle de telles assertions sont
« émises a de quoi confondre. M. de Broglie a les vues
« les plus droites ; mais comment peut-il avoir ignoré
« jusqu'ici que le sentiment unanime des Pères et des
« théologiens constitue un tel degré de certitude, qu'on
« ne peut aller à l'encontre sans encourir la note de
« témérité ? »

Dom Guéranger est surpris de ma simplicité. Ma surprise, à moi, est toute différente. Je ne puis revenir de cette préoccupation étrange qui fait qu'en croyant traduire la pensée d'un auteur pour la rendre plus claire, on lui fait dire à peu près le contraire de ce qu'il a très-clairement professé.

Où dom Guéranger a-t-il vu, et où le lecteur qui lit mon passage verra-t-il que j'aie reproché aux écrivains chrétiens d'avoir dit que la propagation du christianisme était un fait *surhumain*, *mystérieux*, *inexplicable?* Où a-t-il pris que j'aie traité ce point de vue de *préoccupation mystique?* Sur quel fondement a-t-il imaginé que je conseille à des écrivains chrétiens de lire Gibbon pour se rectifier et s'éclairer?

J'ai dit ceci, et rien de plus. On aurait tort de croire

que *tout*, dans la propagation du christianisme, soit *également* surhumain, mystérieux, inexplicable. En français cela veut dire : Il y a dans la propagation du christianisme un caractère mystérieux et surhumain dont aucune explication ne rend compte. Il y a aussi un autre caractère qui est moins mystérieux, moins surhumain, dont il est plus aisé de donner une explication, quoiqu'il y ait encore dans celui-là même du mystère, du surhumain, de l'inexplicable. Le mot *également* a toute cette force. On a raison d'étudier et d'admirer le premier caractère : on aurait tort de méconnaître et de négliger le second. Tournez, pressez, torturez les phrases, mettez-les devant, mettez-les derrière, et je défie d'en faire sortir un autre sens que celui-là.

Où est donc mon tort, et qu'ai-je dit de téméraire ? Est-ce qu'il faut penser que *tout* dans la propagation du christianisme est *également* mystérieux, surhumain, inexplicable ? Quoi ! tout, tout sans distinction ? Quoi ! dans un fait qui a duré trois cents ans et a couvert le monde, où il y a eu des jours de ferveur et des jours de corruption, des conversions et des apostasies, des persécutions et des temps de paix ; dans un fait qui est l'histoire même du monde civilisé pendant trois siècles, tout est mystère au même degré, tout est miracle, et rien ne s'explique ! Toutes les conversions opérées durant ces trois siècles ont été aussi miraculeuses

que celles de saint Paul sur le chemin de Damas! Non, dom Guéranger ne veut pas me faire dire une telle absurdité!

Mais, va dire peut-être dom Guéranger, ce que je vous reproche, c'est précisément d'avoir prêté ce non-sens aux écrivains chrétiens qui vous ont précédé, et de les accuser d'avoir méconnu, par un point de vue trop exclusif, un des caractères divins du christianisme. Il est *téméraire* de vous poser seul contre eux tous, et de prétendre avoir vu le premier ce qu'ils n'ont point vu. D'accord : si le léger, très-léger reproche, disons mieux, si la remarque innocente que je me suis permise sur une tendance générale des écrivains chrétiens s'applique à tous sans distinction, et à tous leurs écrits sans exception! Mais ici encore, où dom Guéranger a-t-il vu dans mon texte cette prétention arrogante et cette généralité hautaine? Sur quel fondement encore vient-il m'opposer saint Augustin et saint Chrysostome, dont je n'ai point parlé, à qui rien dans mon langage ne fait la plus légère, la plus lointaine allusion? Dire que les écrivains chrétiens ont *trop souvent semblé* céder à une tendance, est-ce dire que *tous* l'ont *toujours* suivie? Il me semble que c'est dire implicitement le contraire. Il me semble qu'il est difficile de laisser une plus large porte aux exceptions, et il faut qu'elle soit haute et large, en effet ; car il faut qu'elle laisse passer

dans toute la majesté de ses mouvements et dans toute l'ampleur de sa pensée l'auteur du *Discours sur l'histoire universelle*, sous l'invocation duquel, dès mes premières paroles, j'ai mis mes humbles essais : ce grand Bossuet, qui m'a toujours paru avoir établi dans le plus juste équilibre ce mélange d'humain et de divin qui fait le caractère de la propagation du christianisme ; car il n'a pas craint de nous montrer en même temps la main d'un homme fermant à Rome le temple de Janus, et la main de Dieu faisant luire l'étoile sur la cabane de Bethléem !

Je n'ai donc rien, absolument rien dit de ce que dom Guéranger a cru lire. D'où vient son malentendu ? D'un procédé dont il n'a pas pesé sans doute les dangereuses conséquences dans l'interprétation des textes. Il a négligé dans ma pensée toutes les restrictions et tous les correctifs. Dom Guéranger ne peut ignorer pourtant que ces petits mots, en apparence inoffensifs et insignifiants, ont pourtant dans leur volume imperceptible la vertu de changer complétement le sens des phrases. En les mettant de côté, on s'expose aux plus fâcheuses méprises. Si, par exemple, un écrivain dit que Jésus-Christ n'est pas seulement Dieu, en retranchant le mot *seulement*, dom Guéranger va-t-il penser qu'un chrétien, *dont la droiture est parfaite*, a émis un avis *qui ne convient qu'à un déiste?* Si je disais que les

critiques, même les plus pieux, sont *trop souvent* enclins à dénaturer les textes qu'ils citent, aurait-il le droit de croire, ce qui serait parfaitement faux, que je n'ai jamais rencontré de critique à la fois exact et orthodoxe? Je n'ai pas besoin d'insister, dom Guéranger comprend lui-même combien ce procédé serait inique et pourrait devenir dangereux, quelle carrière il ouvre aux délations charitables et aux dénonciations officieuses.

S'étant ainsi complétement mépris sur ma pensée principale, il n'est pas étonnant que le commentaire détaillé qu'il donne de chacune des phrases de mon passage ne soit lui-même qu'une longue méprise. Pour rester cependant dans cette erreur, qui prend l'air d'un parti pris en se prolongeant, on est vraiment étonné de la préoccupation qui a été nécessaire, des idées qu'il a fallu me prêter, des ignorances qu'il a fallu me supposer, des contorsions pénibles et singulières qu'il a fallu imposer à toutes mes phrases. J'en donnerais au long le spectacle vraiment curieux, si je ne voulais borner cette aride discussion de textes et si de plus hautes considérations ne m'appelaient. Voici cependant deux ou trois échantillons, qui permettront de juger du reste.

J'avance, par exemple, cette proposition : *Que le christianisme s'élève comme un point culminant dans la suite des siècles, et qu'avant lui tout y mène, comme après lui tout en découle*. Cette pensée a, j'ose dire, une phy-

sionomie assez orthodoxe, qui fait hésiter un instant dom Guéranger. Imaginez comment il la comprend. « Si M. de Broglie, dit-il gravement, veut dire... que « pour les esprits éclairés des lumières de la révéla- « tion, l'apparition du christianisme dans le monde « est le fait culminant des annales humaines, tous les « enfants de l'Église font profession d'être d'accord « avec lui sur ce point. » — Assurément c'est cela que je veux dire, et il n'y a point d'autre sens possible à ma phrase.

« Mais, ajoute dom Guéranger, s'il prétend que le « Christ n'avait qu'à se manifester, comme il l'a fait, « dans l'humilité et dans la souffrance, pour que le « monde tombât à ses pieds ; il se trompe gravement. » — A coup sûr, si j'ai dit cela, j'ai eu tort. Mais si je ne l'ai pas dit du tout, je ne me suis pas trompé du tout.

Or, pour l'amour de Dieu, quel rapport y a-t-il entre cette phrase : *Le christianisme est un point culminant dans la suite des siècles*, et cette autre, que dom Guéranger lui substitue : *Il a suffi à Jésus-Christ*, etc., et quel nuage faut-il avoir dans l'esprit pour les confondre l'une avec l'autre?

J'émets encore cette pensée : « Si la vérité que le « christianisme a révélée est un rayon de cette vérité « universelle qui repose dans le sein de Dieu, elle a dû « reconnaître comme son bien et absorber en elle-

« même toutes les vérités imparfaites dont les sys-
« tèmes philosophiques se disputaient les lambeaux
« souillés. » Dom Guéranger ne trouve pas cette phrase suffisamment claire, et littérairement, peut-être, il a raison. Mais tout lecteur ordinaire et non prévenu, j'en suis sûr, en comprend le sens naturel. Cela veut dire que toute vraie philosophie est nécessairement d'accord avec le christianisme, que toute vérité philosophique y est nécessairement contenue, et que, par conséquent, le peu de vérités imparfaites et souillées que le monde connaissait avant l'Évangile a pu servir, aux démonstrations de la foi chrétienne, de préparation et d'appui.

Dom Guéranger passe à côté de cette interprétation toute simple, mais il en va chercher une qui certainement ne serait venue à l'idée de personne. Il me demande si j'entends « que les écoles philosophiques se
« sont fondues dans le christianisme dès qu'il a paru
« ici-bas, en sorte que le quatrième siècle aurait eu le
« bonheur de jouir du touchant spectacle que l'on pro-
« met pour notre temps, l'alliance de deux sœurs im-
« mortelles célébrée par M. Thiers? »

Tout le monde ne saisira peut-être pas l'à-propos qui a amené ici le nom de M. Thiers. Mais je ne crois pas que personne approuve le mode d'interprétation libre employé par dom Guéranger.

Voilà pour l'exactitude, quant à la forme, de l'imputation qui m'est faite par dom Guéranger. Le lecteur en jugera. Maintenant, je le sais, la forme n'est pas tout. Ce que je n'aurai pas dit, j'aurais pu l'insinuer; ce que j'aurai craint d'exprimer, j'aurais pu le faire entendre. Ceux qui me font l'honneur de me connaître savent pourtant à quel point l'insinuation est étrangère à mes habitudes. Je tâche de comprendre cette figure de rhétorique quand je la rencontre ; mais je ne l'emploie et je ne l'imité jamais. Dom Guéranger n'est pas obligé de me rendre cette justice. Voyons donc jusqu'au fond et en toute franchise quelle a été ma pensée tout entière.

La nature du sujet ne comporte ici aucune assertion tout à fait impérieuse et absolue. Dire que tout est miraculeux, sans distinction, dans la propagation du christianisme, serait insensé; dire que rien ne l'est, serait impie. Tout est donc ici question de degrés et de mesure. Ai-je péché contre cette mesure? ai-je méconnu le miracle dans la propagation du christianisme? Dans aucune de mes paroles, assurément, nous venons de le voir. L'ai-je omis dans le cours de mon discours? Pas davantage. En quoi consiste, en effet, ce très-grand miracle, comme la plupart des théologiens l'exposent? Dans la faiblesse des premiers auteurs d'une si prodigieuse révolution, et dans la grandeur

des obstacles qu'ils rencontraient? Ils étaient douze contre le monde, et contre un monde ennemi et méprisant. Je crois avoir dépeint cette faiblesse aussi vivement que je la conçois, lorsque je montre Jésus-Christ sur la montagne de Galilée, n'ayant autour de lui que douze hommes sans armes, et leur promettant cependant toute puissance dans le ciel et sur la terre [1], et lorsque j'ai fait voir plus loin les premiers chrétiens rejetés de leur synagogue, pauvres, isolés, se présentant sans défense aux ressentiments populaires [2]. Ai-je méconnu la grandeur des obstacles? Mais j'ai employé dix pages entières à exposer toutes les résistances et tous les scandales que les premiers chrétiens soulevaient par leurs vertus même au sein des populations païennes [3]; et j'ai fini par montrer la puissance impériale s'armant contre eux tout entière des derniers efforts du patriotisme romain. Tout cela n'est-il pas assez en saillie et assez évident? Ce serait alors la faute de l'auteur, et non celle du chrétien. Tout ce que je puis dire, c'est que, si je n'en avais pas dit assez, il n'en aurait rien coûté à l'ordre de mon raisonnement d'en dire davantage. Il est des reproches qu'on peut encourir précisément parce que la tranquillité de la conscience ne

[1] T. I, p. 75.
[2] *Ib.*, p. 153.
[3] *Ib.*, p. 157-163.

permet pas de les prévoir. Et j'avoue que, lorsque je me plaisais à représenter toute l'Église déjà constituée entre Jésus-Christ mourant et les douze pécheurs qui l'environnent, tout le dogme déjà fondé sur le mystère des mystères et le miracle des miracles ; quand j'opposais incessamment ce germe planté par la main divine à l'unité factice et composite de l'empire romain, tout entier à l'émotion de ce grand spectacle, l'idée que je pouvais attribuer le triomphe d'une telle Église à une cause humaine quelconque n'a seulement pas traversé ma pensée, et je croyais le fond de mon cœur assez éclatant à tous les yeux pour préserver ma foi d'une telle injure.

Maintenant, à côté du miracle que la puissance de Dieu seul explique, j'ai indiqué au développement de l'Église des causes que je ne nommerai pas naturelles (car ce mot rendrait mal ma pensée, et je ne l'ai pas prononcé), mais que j'appellerai plutôt providentielles, parce qu'elles résultent des facilités que la Providence divine avait préparées dans le gouvernement général du monde à l'œuvre qui était le but et la fin de l'humanité tout entière. Ai-je excédé la mesure dans ce tableau ? Non encore ; car, d'une part, je n'ai consacré à ces causes historiques du développement de l'Église littéralement que les deux pages que dom Guéranger a citées. Tout le reste de mon discours est

employé à des considérations puisées dans un tout autre ordre d'idées. Puis dom Guéranger lui-même m'a fait, en ce genre et d'un seul coup, toutes les concessions que je lui demande. Il m'accorde que la propagation du christianisme a été puissamment servie par la réunion du monde civilisé, sous l'unique empire de Rome. C'est la seule cause naturelle, il est vrai, qu'il reconnaisse à cette propagation merveilleuse. Grand merci, je ne lui en demande pas davantage. La réunion du monde sous la domination de Rome, c'est en effet l'histoire entière des premiers siècles de l'ère chrétienne. Dire que cette réunion a profité au christianisme, c'est dire plus éloquemment que moi que toute l'histoire y a concouru. Il n'est pas une des causes que j'ai indiquées comme ayant dû seconder la marche du christianisme, et que dom Guéranger m'a si rudement contestées, qui ne soit au fond contenue dans ce seul fait : la réunion de l'empire romain sous une même domination. C'est grâce à cette unité romaine, en effet, à cette paix romaine, comme on l'appelait, que, les peuples divers vivant dans d'habituelles et amicales relations, et leurs communications étant devenues rapides et quotidiennes, les saints prédicateurs de l'Évangile purent se porter si rapidement sur les divers points du monde, s'y répandre, se le diviser, pour ainsi dire, sans cesser de

rester unis entre eux par des liens étroits et fraternels. Croit-on que si, comme deux siècles auparavant, l'Orient eût été séparé de l'Italie par des mers infestées de pirates ou des populations grecques animées d'un souffle de résistance, il eût été si facile à Pierre et à Paul de passer incessamment de Jérusalem à Rome, du berceau de la foi à sa capitale nouvelle? Croit-on que, dans la Gaule des druides et des bardes, saint Pothin et saint Irénée eussent aussi facilement porté l'enseignement de saint Polycarpe que dans ces villes savantes, élevées à l'imitation de la civilisation romaine par les fils de Vercingétorix admis dans le sénat de Claude? Pour ma part, je n'ai jamais pu considérer sans émotion les grands vestiges de l'unité romaine, car j'y vois en quelque sorte les piliers de pierres posées sur le roc par la main de Dieu même pour y bâtir l'édifice de la foi chrétienne. Il y a un livre, en particulier, livre bien aride en apparence, tout composé de noms propres, souvent barbares, et qui m'attendrit toutes les fois que je le regarde. Il s'appelle l'*Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem*. C'est la suite de ces grandes voies militaires dont on rencontre çà et là dans nos campagnes les larges dalles arrondies, profondément sillonnées par les roues des chars, et qui se suivaient alors, sans interruption, de l'Atlantique à la mer Rouge, toutes couvertes d'étapes, de

chevaux, de maisons de refuge, toutes gardées par des serviteurs de Rome. Notre monde moderne, si fier de ses voies de communication, n'a rien vu de si grand; mais ce n'est pas là ce qui me touche, c'est ce nom de Jérusalem qui m'attire. Il me semble que je suis là comme la route royale de l'Évangile prête à être foulée par ces *pieds si beaux des messagers de paix*, descendant de la montagne de Sion. Est-ce là le seul service que l'unité romaine a rendu à la foi chrétienne? Non, je ne finirais pas si je voulais les énumérer tous. Il faudrait parler aussi de cette lente élaboration du droit des gens surnommé par des générations chrétiennes la raison écrite, partant de l'étroit et jaloux droit quiritaire pour abolir successivement les priviléges de caste et de cité, les distinctions de citoyen et d'étranger, de vainqueur et de vaincu, et arrivant à proclamer l'égalité des hommes devant la nature presque au moment même où Jésus-Christ proclamait leur fraternité devant Dieu. Il faudrait parler encore de toutes ces écoles ouvertes depuis Athènes jusqu'à Tolède et de Trèves à Hippone, toutes par elles-mêmes, il est vrai, impuissantes et stériles, mais discutant sinon professant l'unité de Dieu et l'immortalité de l'âme, et préparant aux apôtres des auditeurs qui entendaient au moins le premier sens de leurs paroles. Il faudrait enfin faire remarquer que cette unité romaine, par sa

masse, dépassant et surchargeant la force d'une seule autorité, prépara la décomposition qui la suivit, et que cette décomposition ne laissa d'autres ressources à des populations amollies que de se jeter dans les bras et sous la règle protectrice de l'Église. En sorte que, par un prodige nouveau, Rome, cette Rome païenne, la meurtrière des martyrs, servit pourtant l'Évangile autant par sa force que par sa faiblesse, autant par sa croissance que par sa mort. La grandeur de l'empire prépara l'avénement du Christ, les malheurs de l'empire consommèrent son triomphe. C'est ainsi que j'entends que l'état social et politique des sociétés antiques seconda les progrès du christianisme bien plus encore par la réaction de ses vices que la pente de ses vertus, par sa dissolution et ses misères plus que par ses prospérités.

Dom Guéranger a parfaitement raison de dire que ces faits sont à la fois naturels et surnaturels : ils sont naturels dans leurs détails, et surnaturels dans leur ensemble. Il est naturel que Scipion ait vaincu à Zama et César à Pharsale ; il est naturel que Caïus et Ulpien aient fait des lois ; il est naturel que les écoles de Marseille et Lyon aient étudié les enseignements de Platon, puisqu'elles avaient appris le grec. Mais il n'est point naturel que tous ces combattants et tous ces penseurs, tous ces rois de la gloire et de l'intelligence,

n'aient au fond travaillé que pour Jésus-Christ, et se soient trouvés, à un moment donné, sans le savoir, traînés comme les mages au pied de la crèche. Il n'est point naturel que *le lent enfantement de la grandeur romaine* n'ait servi qu'à préparer l'humble et pur enfantement de Marie. Si cela est naturel, cela est naturel comme les cieux qui racontent la gloire de Dieu. Et, en effet, quand on s'élève à de telles hauteurs, il semble qu'on entend l'harmonie des sphères célestes ; il semble qu'on a l'avant-goût, les premières lueurs du spectacle réservé à la béatitude infinie, l'accord sensible et tangible de la raison et de la foi, de la grâce et de la nature. Je remercie dom Guéranger de ne pas m'interdire tout à fait ces pieuses jouissances de l'historien.

Et cependant je ne m'y suis pas abandonné avec passion : le croirait-on? je n'ai fait à peine que les goûter, et j'ai passé. Je sentais qu'un terrible maître m'avait devancé dans ces voies et ne m'avait rien laissé à dire. Je ne voulais point poser mes pieds profanes sur les traces de feu du *Discours sur l'histoire universelle*. Les causes de la propagation de l'Évangile, sur lesquelles j'ai appelé l'attention de mon lecteur, sont d'une autre nature. J'en ai développé deux en particulier. La première est la force de l'institution de l'Église au milieu d'une société politique en dissolution.

Cette cause-là est encore à mes yeux à la fois naturelle et surnaturelle : surnaturelle cette fois dans sa source, qui est Dieu même, le fondateur de l'Église; surnaturelle dans sa durée, qui est sous la garde de la promesse divine; mais naturelle souvent dans ses effets, car il est conforme à la nature des choses qu'une association forte, réglée par une discipline sage, profite et s'étende dans des temps de dissolution sociale en raison de l'anarchie même qui l'environne. Dom Guéranger n'a pas dit un mot de cette cause qui remplit une partie du paragraphe cité par lui et au moins la moitié de mon discours, sans doute parce qu'il n'y trouvait rien à reprendre. Je le regrette, car il y aurait trouvé au moins une occasion de montrer qu'en ce point je n'avais transigé avec aucune théorie rationaliste. Mais, en général, dom Guéranger, qui dit du bien et du mal de mon livre, a toujours préféré affirmer l'un et démontrer l'autre (on a vu comment); en sorte qu'à la fin de sa critique le lecteur est en droit de penser que les reproches seuls ont des preuves et que les éloges sont des adoucissements donnés par la charité du juge à la vanité de l'accusé. Dire le mal qu'on croit, taire le bien qu'on voit, cela s'appelle faire la revue d'un livre avec modération et justice. Mais passons, je n'ai ni droit ni souci de me plaindre. Je raisonne et je me défends.

Il y a une autre cause que j'ai essayé d'expliquer de la rapide propagation du christianisme. Elle forme la seconde proposition incriminée par dom Guéranger dans le même article.

La propagation du christianisme fut secondée, suivant moi, dans le monde par le rapport de sa doctrine avec les besoins de l'intelligence et de l'âme humaines. Il venait combler un vide cruellement senti; ce qui explique, non, sans doute, complétement, mais en quelque mesure, la promptitude avec laquelle il fut accueilli.

Cette idée n'est point admise par dom Guéranger; non assurément qu'il conteste les rapports secrets de la doctrine chrétienne avec les besoins de notre âme et de notre intelligence, mais il ne croit pas que ces rapports aient eu d'influence sur les conversions, ni qu'ils aient pu exercer sur les païens un attrait qui les ait amenés vers Dieu. Il rappelle que l'état d'abaissement et de souffrance dans lequel Jésus-Christ s'était montré, l'humilité de la condition des ministres qu'il s'était choisis, repoussaient l'orgueil humain; que les mortifications et les renoncements de tout genre qu'il imposait effrayaient les sens, qu'en outre, de très-bonne heure, les persécutions auxquelles les chrétiens furent en butte durent épouvanter la faiblesse humaine; enfin, ces persécutions elles-mêmes, et l'ardeur avec la-

quelle elles furent suscitées par les populations païennes n'attestent-elles pas, dit-il, que le christianisme naissant inspirait plus de répulsion que d'attrait, et qu'il fallut un miracle extraordinaire de la grâce pour en triompher?

Ces observations sont très-justes, mais je ne vois pas qu'elles contredisent les miennes. Que la religion chrétienne ait inspiré des préventions, soulevé des répugnances, suscité des inimitiés très-vives, je ne pense pas l'avoir contesté, et j'ai même consacré, comme je l'ai dit, presque un chapitre entier de mon discours à expliquer avec détail par où le christianisme blessait les habitudes, les instincts et les sentiments des populations romaines, et si je n'en ai pas parlé dans la page même que dom Guéranger cite, c'est qu'en vérité on ne peut pas tout dire à la fois. Mais le christianisme serait-il la première vérité morale qui aurait eu la faculté d'exciter entre les hommes d'un même pays, et souvent dans le cœur des mêmes hommes, un assaut intérieur de sentiments contradictoires, d'attraits et de répugnances, d'inimitié et d'amour? Il me semble qu'avec le mélange de bien et de mal qui se remue au fond du cœur de l'homme, avec le combat de passions basses et élevées, avec cette lutte sans cesse renouvelée de la chair et de l'esprit, qui fait toute notre histoire intime, il n'est aucune

grande vérité morale qui puisse échapper à cette condition. Le christianisme, la vérité morale suprême et par excellence, l'a subie au plus haut degré. Il n'y eut jamais, dans le monde, de plus grand signe de contradictions; il n'y eut jamais de doctrine à la fois plus haïe et plus aimée, plus fortement repoussée, mais plus avidement accueillie, parce qu'il n'y en eut jamais qui foulât aux pieds plus rudement les mauvaises passions de la corruption humaine, mais qu'il n'y en a aucune non plus qui ait parlé un langage plus doux et plus tendre à tous les nobles instincts, à tous les sentiments purs. Le christianisme est à la fois conforme et contraire à notre nature présente : il est contraire à toute l'œuvre du péché dans notre âme; il est conforme à tous les vestiges que nous conservons encore en nous-mêmes de l'œuvre primitive de Dieu. Le christianisme humiliait l'orgueil de l'homme, dom Guéranger a raison ; il contristait ses sens, mais il lui offrait aussi des spectacles de dévouement qui le ravissaient, et un idéal de pureté auquel l'imagination humaine n'est jamais tout à fait insensible. La veille de la naissance de Jésus-Christ, Cicéron, un païen assurément, avait dit que, si la justice se montrait aux hommes, tous les cœurs se fondraient d'amour. J'ose penser que saint Jean à Éphèse, saint Paul à Rome, disons tout, Jésus-Christ à Jérusalem, purent paraître, à bien

des païens, réaliser la prédiction de Cicéron. Mais ce n'était pas là même le plus grand attrait du christianisme; sans quoi il n'eût fait que lutter de beauté morale avec toutes les doctrines philosophiques, et l'effet de la beauté morale est toujours languissant. Son avantage particulier est qu'il avait des paroles même pour les faiblesses humaines, même pour le péché. C'était, il est vrai, une doctrine de pénitence annoncée à des hommes sensuels; mais c'était aussi une doctrine de pardon annoncée à des pécheurs. Dom Guéranger contestera-t-il que ce mot de pardon ait eu pour l'humanité souillée, inquiète, ne plongeant qu'avec terreur ses regards dans l'éternité, un attrait bien propre à l'émouvoir? Je ne sais, mais je m'imagine que, si nous voulons nous faire une idée de l'accueil que reçut le christianisme dans le monde, nous devons, nous autres faibles dans la foi, la chercher plus en nous-mêmes que dans l'histoire. C'est là que nous trouverons ce combat d'impressions diverses, cette résistance de l'orgueil à la soumission, cette fuite des sens devant une doctrine d'austérité et de pénitence, mais aussi cet entraînement du besoin d'aimer qui nous pousse vers un Dieu qui fut l'amour même, et ce cri de détresse qui s'élève vers le signe du pardon. Les gens à qui parlaient les apôtres éprouvaient, je pense, ces mêmes contrastes et ces mêmes conflits.

L'obstacle était bien plus grand, j'en conviens, mais l'attrait aussi était plus vif. Il y avait des supplices à braver, mais il y avait les saints et les apôtres à imiter. Et, en définitive, ce fut l'attrait qui l'emporta; car enfin le monde s'est converti. Ce fut par la grâce, dit dom Guéranger. Eh! sans contredit; mais la grâce agit, ce me semble, et par des appels intérieurs, et par des moyens extérieurs, par les sacrements, les prédications, les démonstrations de la foi. Dire que le monde s'est converti par l'attrait de la doctrine chrétienne, est-ce nier l'action de la grâce? Qu'est-ce donc que la doctrine chrétienne, sinon le plus puissant des instruments et le premier des dons de la grâce?

On s'explique, je pense, pourquoi la gravité des persécutions subies par le christianisme ne me paraît point difficile à concilier avec ce point de vue; et, en vérité, est-ce sérieusement que dom Guéranger suppose que j'ai voulu passer ces persécutions sous silence, ou qu'elles sont sorties de ma mémoire! Est-ce sérieusement qu'il prétend que j'ai exposé le développement du christianisme dans le monde, comme un coup de baguette magique, comme un changement à vue d'opéra, et que je me suis représenté tous les rois de la terre s'inclinant devant le Christ à sa première apparition? Quel singulier historien je suis alors, et que je mérite peu les compliments que dom Guéran-

ger m'a bien voulu faire! En tout cas, si j'avais donné un pareil démenti à toute l'histoire, je n'aurais pas péché, au moins, par un goût excessif pour les *choses naturelles*. Mais j'ai consacré un chapitre entier de mon discours à l'exposition des divers motifs et des diverses passions qui inspirèrent les persécutions dirigées contre le christianisme; et, tout en cherchant à les faire comprendre, je n'en ai dissimulé ni l'intensité ni la violence. Seulement, je ne vois pas comment ce grand fait des persécutions empêcherait de penser qu'un puissant attrait entraînait les hommes vers le christianisme. Pourquoi les persécutions eurent-elles lieu, sinon pour arrêter des conversions trop nombreuses, pour compenser, par conséquent, par l'effroi des supplices, l'entraînement mystérieux de la grâce qui semblait pousser les hommes dans les bras de Jésus-Christ? Si les conversions avaient été rares, égrénées, isolées, les persécutions n'auraient jamais eu lieu. Il y avait dans le monde romain bien des sectes obscures et austères qui ne furent point persécutées. Le démon du paganisme persécuta quand il se sentit menacé et déserté. Les persécutions n'empêchent donc point que l'on cherche à se rendre compte, en certaine mesure, des causes d'une rapide propagation, dont elles n'étaient que la conséquence.

Voilà ma pensée tout entière justifiée de tout soup-

çon, de toute arrière-pensée rationaliste. Je ne pousserai pas plus loin cette défense, et je ne reprendrai plus la polémique. Si les critiques que dom Guéranger me tient encore en réserve me font voir des erreurs véritables dans les pensées que j'ai cru pouvoir émettre, je les recevrai avec déférence : sur les matières de foi, où tout fidèle, et surtout tout laïque, a toujours à apprendre, j'ai proclamé que toute erreur involontaire serait de ma part *aussitôt rétractée que connue*. Mais des phrases qui, privées de leurs correctifs, séparées de ce qui les explique et les entoure, interprétées dans un sens arbitraire, prêtent à l'équivoque ou même à l'apparence d'hérésie, il peut s'en trouver à toutes les pages de mon livre, et, j'ose dire, de tous les livres. Le nombre en peut être infini. Le lecteur est averti et me dispensera de réponses qui seraient interminables et superflues.

P. S. Depuis que ces feuilles étaient écrites et envoyées à l'impression, un quatrième article du R. P. dom Guéranger a paru dans l'*Univers* du 16 de ce mois. Je ne puis résister à la tentation de montrer, une fois de plus, par un exemple frappant, les erreurs singulières où tomberait un lecteur qui ajouterait une foi entière aux commentaires de dom Guéranger. Il s'agit cette fois de la constitution hiérarchique de l'É-

glise. J'ai consacré une dissertation entière à établir que les trois degrés ecclésiastiques étaient d'institution divine et de transmission apostolique (t. I, p. 415-425). Je démontre en particulier, contre les protestants, que les apôtres *mirent un évêque dans chaque Église* (p. 424), et j'explique les obscurités de quelques textes par cette conjecture, que l'évêque put rester seul dans son diocèse avec des diacres, tant que les besoins de son troupeau n'exigèrent pas la présence de plus d'un ministre en état d'offrir le sacrifice divin. Enfin j'appuie ma démonstration sur le témoignage de l'Apocalypse de saint Jean, témoignage si fort, aux yeux des protestants eux-mêmes, qu'ils n'ont eu d'autre ressource pour l'expliquer que d'attribuer à saint Jean même l'institution de l'épiscopat.

Croirait-on que, par une inattention inexplicable, dom Guéranger néglige toute ma dissertation, et prend occasion de la dernière phrase pour supposer que j'ai attribué moi-même à saint Jean l'organisation épiscopale de l'Église? C'est-à-dire qu'il me prête textuellement l'opinion que j'ai combattue! Il est vrai qu'il la réfute lui-même par d'excellents arguments, accompagnés d'une réprimande sur mon ignorance théologique, que j'aurais assurément méritée si j'avais dit le contraire de ce que j'ai imprimé.

DE

LA RELIGION NATURELLE [1]

AVANT-PROPOS

Ce travail est presque le seul auquel j'aie cru devoir faire subir, en le réimprimant, des modifications de quelque importance. Le but de ces changements était uuiquement de ne pas soulever, à l'occasion d'une controverse déjà si grave, des questions débattues et restées indécises entre les défenseurs de la religion positive, unanimes pour reconnaître à la raison humaine une puissance effective, mais limitée. Les théologiens chrétiens ne sont complétement d'accord, on

[1] A propos du livre de M. Jules Simon.

le sait, ni sur l'étendue de cette puissance, ni sur le point où doivent être posées ces limites. Les sages décisions de l'Église leur ont laissé, sur la plupart de ces points, une liberté dont je ne renonce pas à user. Mais, dans l'occasion présente, j'ai voulu réduire le débat aux points incontestables, et n'engager d'autre question que celle qui est en discussion entre la philosophie rationaliste et la religion révélée. On s'apercevra du reste aisément que quelques changements de détails n'altèrent en rien la marche de l'argumentation.

J'ai souvent pensé que ce qui rendait, de nos jours, presque tous les genres de débats si longs à la fois et si stériles, c'est le dédain réciproque que se portent et se témoignent ordinairement les adversaires. On a vu des temps où les haines de parti étaient beaucoup plus ardentes, se trahissaient par des expressions plus énergiques et s'emportaient plus facilement jusqu'à la violence des actions. Mais jamais peut-être, autant que dans la France moderne, les hommes n'ont été prodigues les uns envers les autres de ce sentiment du mépris, celui de tous qui ferme le plus complétement les âmes à tout retour de sympathie, et qui op-

pose aux réconciliations véritables les barrières les plus difficiles à franchir. La haine, au moins, est attentive : on peut espérer de l'émouvoir ; mais celui qui vous méprise commence par ne pas vous écouter. Le moyen d'arriver jusqu'à son âme, quand il vous ferme même son oreille ?

C'est principalement dans les polémiques engagées entre les défenseurs de la religion et ceux qui l'attaquent ou la méconnaissent que ce trait, commun à tous les partis de notre âge, se montre visible et funeste. Les adversaires, comme les amis de la religion, chacun à son point de vue, se donnent les meilleures raisons du monde pour se mépriser mutuellement. Les incrédules, ou du moins les indifférents, du haut de l'indépendance de leur jugement, traiteraient volontiers de petitesse d'esprit et de servilité d'âme la soumission du chrétien à une autorité révélée. Les chrétiens, de leur côté, par un juste sentiment de l'excellence morale de la doctrine qu'ils professent, par une horreur instinctive pour un doute qui profane les objets de la foi de leur enfance, se laisseraient facilement aller à mettre en suspicion la sincérité et comme la probité intellectuelle de leurs antagonistes. Les uns attribuent aisément la foi aux limites de l'intelligence ; les autres rapportent le doute aux vices du cœur. Il y a échange, entre eux, de mépris et de mé-

fiance. Celui-ci croirait s'abaisser en prêtant l'oreille : celui-là est scandalisé, par avance, même avant d'avoir entendu. Ainsi personne n'écoute, personne ne répond, chacun parle et s'exalte dans son sens, et c'est là bien souvent ce qu'on appelle discuter.

Si jamais il y eut une occasion de faire trêve à un procédé qui ne court pas risque d'amener de sitôt les polémiques à leur terme, le livre grave et consciencieux que nous nous proposons d'examiner doit la fournir. En se présentant, non pour combattre (il a soin de le dire) la religion chrétienne, mais pour élever à côté d'elle l'édifice d'une religion différente exclusivement fondée sur la raison humaine, non-seulement l'auteur n'outrage jamais les chrétiens, mais il n'a pour eux que des paroles d'estime, de respect, et on dirait même parfois d'envie. Bien qu'il se plaise, avec quelque affectation, à concentrer la religion révélée tout entière dans le principe d'autorité qui la domine, bien qu'il ne paraisse pas tenir assez de compte de ce que la religion chrétienne offre de jouissances pures et de satisfactions élevées, même à la raison de ses fidèles, il ne témoigne, pour le principe d'autorité pris en lui-même, aucune hauteur dédaigneuse. S'il y soustrait sa propre tête, c'est sans indiquer, par le moindre geste dérisoire, par le moindre sourire du coin des lèvres, qu'il ait en pitié ceux

dont le front est incliné devant l'autel. Le chrétien qui lira son livre sera trop souvent affligé dans sa foi ; je ne crois pas qu'il soit jamais blessé dans sa susceptibilité légitime.

En revanche, on ne pourrait être chrétien, c'est-à-dire sensible par excellence à tout ce qui est droit, délicat et sincère, sans accorder à M. Jules Simon l'estime dont il n'est point avare pour ceux dont il ne partage pas les convictions. Qui ne reconnaîtrait pas dans les théories morales de M. Simon les inspirations d'une conscience honnête, ne marchandant jamais avec le devoir, quelque rigoureux qu'il puisse lui apparaître, prête à accepter toutes les conséquences de ses principes et à subir toutes les conditions que peut lui faire la vérité ; qui ne se laisserait pas gagner par intervalle à l'émotion que lui inspirent la pensée d'un Dieu créateur, le spectacle de l'action de la Providence dans la nature, les nobles espérances d'une autre vie ; qui ne jouirait pas de voir ces sentiments élevés trouver leur fidèle expression dans un style d'une limpidité chaleureuse : celui-là, quel qu'il fût, aurait perdu sous l'empire d'une passion étroite le sens du vrai et l'estime du bien.

Avec un tel adversaire, il est possible, et nous le croyons sincèrement, il est utile de discuter. Nous voyons pourtant l'objection qu'on peut nous faire.

Puisque M. Simon ne se présente point comme un ennemi de la religion chrétienne, à quoi bon le combattre? M. Jules Simon proteste qu'il n'écrit ni pour ni contre les chrétiens : il s'adresse uniquement à ceux qui, ne pouvant croire à la révélation, ne veulent pourtant pas vivre dénués de toute conviction religieuse. Ce sont là ses seuls auditeurs; il ne veut troubler aucun chrétien dans la profession d'une foi qu'il respecte : il n'accuse même jamais directement l'Évangile d'erreur : il se récuse, en qualité de philosophe, toutes les fois qu'il rencontre sur son chemin un des dogmes de la révélation. Les croyances que M. Simon propose comme les bases de sa religion naturelle sont l'existence de Dieu, sa bonté providentielle, la spiritualité, l'immortalité de notre âme, les récompenses du bien, le châtiment du crime dans une vie future : toutes vérités qui, non-seulement n'ont rien de contraire à la religion révélée, mais sont inhérentes à l'idée d'une religion quelconque. Une telle religion naturelle n'est point l'ennemie, elle prétend même être l'alliée utile de la religion révélée contre leurs ennemis communs, le matérialisme, le panthéisme, les rêveries ou les jouissances des doctrines renouvelées de Parménide et d'Épicure. On ne vous demande, nous dit-on, pour prix d'un tel auxiliaire, que le partage bénévole du domaine de la religion. N'y

a-t-il pas un excessif esprit d'intolérance et de contention, un défaut à la fois de charité chrétienne et de modération philosophique, à vouloir vous l'approprier tout entier?

Si cette question nous était posée par quelque appréciateur sincère de la *Religion naturelle*, ce serait à la franchise de M. Simon lui-même, à la connaissance claire et fine de la nature du christianisme dont il a fait preuve dans plusieurs de ses écrits, que nous en appellerions pour nous justifier. Quiconque a étudié tant soit peu le dogme chrétien, même sans y adhérer, concevra et conviendra sans peine qu'un partage du genre de celui qu'on lui propose n'est pas acceptable pour lui. Que dit, en effet, le christianisme; quel est le fond, la base, la substance de toute sa doctrine? Quel est l'Évangile, c'est-à-dire la nouvelle qu'il annonce au monde? C'est que, par l'effet d'un affaiblissement originel et héréditaire, l'homme — tout homme sans distinction — avait perdu la force de remplir et même de connaître pleinement son devoir sur cette terre et d'assurer le salut de son âme après sa mort, et qu'il périssait ainsi sans ressource si Dieu n'était venu sous la forme humaine lui rouvrir les sources de la vertu, du pardon et de la vie. C'est là le christianisme tout entier : il n'y a de chrétiens que ceux qui signent ce symbole. Dès lors, peut-on être chrétien et

admettre qu'à côté de l'Évangile et en dehors de Jésus-Christ il y ait un autre état religieux, où l'homme puisse vivre à l'abri de périls, sous l'œil d'un Dieu protecteur, dans l'accomplissement de la loi morale, dans la paix de la conscience, dans l'espérance d'une autre vie? Un chrétien peut-il penser qu'il lui soit loisible, à son gré et sans autre inconvénient, de se servir ou de se passer de la vérité chrétienne? Évidemment, étant ce qu'il est, croyant ce qu'il croit, imposant ce qu'il impose, si le christianisme n'est pas nécessaire, il est faux; s'il n'est pas indispensable, il est mensonger : et c'est de lui que l'on peut dire que, s'il n'est pas tout, il n'est rien. Tout partage est pour lui une abdication.

A coup sûr, en dehors du christianisme, il y a des âmes qui cherchent le vrai sans le trouver, ou qui ne le trouvent que dans une faible et imparfaite mesure. A ces âmes, Dieu tient compte de ce qu'elles savent et de ce qu'elles ignorent, de leur désir et de leur impuissance, de leur dévouement à la vérité qu'elles embrassent et de leur inspiration vers la vérité qui leur échappe. Mais cet état intérieur n'est connu que du regard divin, et l'excuse qui peut naître de l'ignorance n'affaiblit point les droits de la vérité connue. Des âmes religieuses égarées en dehors du christianisme, des idées religieuses incomplètes, il peut y en

avoir ; une religion véritable, ou le christianisme est un rêve, ou lui seul peut porter ce grand nom. On appellera cela, si l'on veut, de l'intolérance : sous cette appellation calomnieuse, tout esprit équitable reconnaîtra cette juste estime de la vérité, source unique des grands dévouements qu'elle inspire. C'est parce que la vérité est impérieuse qu'on lui obéit ; c'est parce qu'elle est jalouse qu'on meurt pour elle. S'il y avait un autre nom que celui du Christ donné aux hommes pour être sauvés, ni le martyr ne proclamerait ce nom sacré devant le Préteur au pied du bûcher en flammes, ni le missionnaire ne traverserait l'Océan pour aller sur une plage inhospitalière le murmurer à l'oreille du sauvage mourant.

I

M. Simon se propose de fonder sur les données de la raison seule, en dehors de toute révélation, indépendamment de toute autorité, une religion complète, suffisante pour tous les besoins de l'homme, consolante pour son âme, rassurante pour son avenir.

Entre lui et tout chrétien s'engage donc nécessairement le débat suivant. Y a-t-il, peut-il y avoir une

autre religion proprement dite que la religion révélée? En dehors de la révélation, la raison livrée à ses propres découvertes, la nature humaine ne puisant que dans son propre fond et ne s'appuyant que sur ses seules forces, peuvent-elles enfanter un ordre de croyances qui mérite pleinement, et dans toute l'étendue du terme, le nom de religion? Et de là tout de suite cette autre question : Que faut-il pour constituer une religion?

Que de réponses on pourrait faire à cette demande? combien de définitions on pourrait donner du sens et de l'idée de religion? Toutes seraient justes et toutes seraient fausses, toutes seraient arbitraires et toutes seraient insuffisantes. Nous aimons mieux, pour beaucoup de causes, n'en prendre aucune à notre compte personnel. Nous trouvons tout avantage, surtout pour la clarté de la discussion, à laisser parler M. Simon lui-même : avec la netteté habituelle de son esprit, il a mis le doigt quelque part sur l'idée qui se présente, non sans doute comme le résumé complet, mais comme le trait principal de ce que les langues humaines entendent, d'ordinaire, sous le nom de religion. « Ce qui importe, dit-il au début de la seconde partie de son livre (p. 139), à l'homme par-dessus tout, c'est de savoir si Dieu s'occupe de lui. Ce n'est pas seulement pour donner un fondement à la métaphysique que

nous avons besoin de Dieu, c'est pour donner une espérance et une consolation à la vie. »

Tenons-nous-en là : nous sommes dans le vrai et dans le vif de la question. La certitude que Dieu s'occupe de l'homme et par suite le devoir pour l'homme, à son tour, de s'occuper de Dieu, en un mot, un rapport direct et personnel entre Dieu et l'homme : voilà, au plus bas mot, ce que toute religion est tenue de nous fournir pour mériter le nom qu'elle porte et remplir l'attente qu'elle inspire. C'est la condition essentielle, je dirais, si j'osais, c'est le minimum des conditions d'une religion. A moins que cela, il n'y a pas de religion. Ce peu de mots nous donnent déjà beaucoup de lumières.

Il en résulte tout de suite, en effet, que, pour constituer une religion naturelle, il faut toute autre chose qu'une simple démonstration métaphysique de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme ou de la sainteté du devoir. Qu'il existe un Dieu suprême et créateur, que nous portions en nous-mêmes un principe pensant distinct du corps qui nous enveloppe, que ce principe aspire à une existence immortelle, que nous soyons tenus de régler nos actions d'après une règle morale supérieure à la simple satisfaction de nos jouissance et à la poursuite de nos intérêts, ce sont là des idées élevées et pures, qu'en dehors de toute

révélation et sans aucun secours étranger l'intelligence peut atteindre. Elles forment comme le fond même de notre raison, comme le noble apanage dont son créateur l'a douée, et, bien que cette raison dans ses égarements les laisse trop souvent obscurcir ou échapper, dans ses moments lucides elle les découvre avec certitude, dans ses bons jours elle les embrasse avec chaleur. Nous n'avons jamais cessé, nous ne cesserons jamais de reconnaître cette puissance de la raison seule; nous saisissons avec plaisir toute occasion de la proclamer de nouveau, et, s'il nous prenait fantaisie de la contester, la main prudente de l'Église se poserait à l'instant sur notre bouche.

Mais, si la définition de M. Simon est vraie, ces notions, à elles seules, et prises en elles-mêmes, ne suffisent point à former une religion. Pour qu'elles passent de l'état de simples idées philosophiques à celui de croyances religieuses, un complément leur est nécessaire. Il faut qu'entre ce Dieu une fois reconnu par la raison et cette âme distinguée de la matière s'établisse, comme nous venons de le dire, un rapport direct et personnel. Il faut que ce Dieu prenne soin de cette âme et que cette âme s'élève à Dieu. Ce n'est point assez de nous faire voir qu'il y a un Dieu, il faut me faire sentir que ce Dieu songe à moi. Ce n'est point assez de me dire que j'ai une âme, il faut donner à

mon âme le moyen de s'approcher de Dieu. Il faut que Dieu devienne le premier de mes devoirs, le mobile et le principe de tous les autres. Dieu, l'âme, le devoir, ce sont des pierres éparses que la philosophie taille et nous livre : si l'on en veut faire un édifice à l'abri duquel nous puissions placer notre tête, il faut trouver un ciment qui les unisse.

Nous croyons parler ici avec le concert unanime de tous les peuples, avec la véritable étymologie des mots, avec le bon sens du genre humain. Le rapport direct et vivant de l'homme et de Dieu, c'est là ce qui distingue aux yeux du vulgaire, dans sa pensée tantôt confuse et tantôt claire, mais au fond toujours juste, la religion de la philosophie, la spéculation du penseur de la piété du croyant. Le philosophe mesure le ciel, observe la terre : l'homme religieux dresse l'échelle de Jacob, pour passer facilement de l'un à l'autre.

Dès lors le problème de la religion naturelle se transforme à la fois et se complique. Pour savoir si la religion naturelle est possible, ou du moins suffisante, il ne s'agit pas seulement de faire voir que la force de la raison et le spectacle de la nature suffisent à démontrer l'existence de Dieu. Nul débat ne s'engage, nul doute ne s'élève à ce sujet. Mais il s'agit de nous convaincre qu'entre la notion de Dieu, telle que la raison la découvre, et l'état de notre âme, tel que la raison

suffit pour l'observer et le décrire, peuvent s'établir aisément ces rapports habituels et directs, ces liens intimes et étroits qui sont l'essence et comme le fond même de l'idée de toute religion.

Si ce rapport est possible et suffisant, il y a vraiment une religion naturelle, et, suivant toute apparence, il n'y en a pas d'autre.

Sinon, si ce lien n'existe pas, si entre le Dieu de la raison et l'homme naturel s'ouvre toujours, en fait sinon en droit, un abîme qu'aucune spéculation ne peut combler, il n'y a point, à parler rigoureusement, de religion naturelle, ou du moins une telle religion ne remplit pas suffisamment les conditions du grand nom qu'elle porte. Il y a une philosophie plus ou moins savante qui peut prendre rang quelque part dans le catalogue de nos connaissances à côté des hautes mathématiques; mais de religion véritable et pratique agissant sur le cœur et gouvernant les actes, la raison seule n'en fournit pas, et qui veut en trouver une doit la puiser à quelque autre source.

Il est évident, par conséquent, que la discussion roule tout entière sur la nature de l'idée de Dieu telle que la raison peut la concevoir. Si le Dieu que la raison conçoit est un Dieu facilement accessible, dont l'homme puisse s'approcher aisément, avec qui les rapports de confiance et d'intimité s'établissent sans peine, M. Si-

mon est bien près d'être dans le vrai, et son entreprise a grand'chance de réussir. Mais si, comme nous pensons pouvoir le démontrer, l'idée de Dieu nous est livrée par la raison, sous une forme grande et majestueuse, il est vrai, mais obscure et abstraite; si elle est environnée de tant de problèmes épineux, que l'imagination humaine, après avoir essayé de les sonder, recule et se détourne avec terreur; si cette idée, considérée dans son rapport avec notre destinée personnelle et future, est pour nous, faibles humains et pécheurs, un objet beaucoup plus d'effroi que de consolation; alors la tentative que M. Simon entreprend, l'essai de fonder sur cette idée seule une religion tout entière, paraîtra ce qu'elle est réellement, impossible et chimérique. Pour éclaircir les obscurités dont cette idée rationnelle de Dieu est environnée, — pour dissiper les menaces redoutables dont elle est armée, — une autre autorité que la raison sera nécessaire, et l'efficacité de la religion naturelle croulera par la base.

Nous sommes donc amené de toute nécessité à discuter de près et à la rigueur la nature de l'idée de Dieu telle que la raison seule le conçoit; et pour amener à fin cette discussion sans nous lancer dans d'interminables recherches philosophiques, nous prendrons encore un moyen très-simple. Nous suivrons M. Simon pas à pas, acceptant toutes ses idées sans les contester,

entrant dans ses raisonnements sans en examiner les principes. Plusieurs de ces idées ne sont pas celles des principaux docteurs chrétiens. Sur bien des points, l'enseignement de l'Église est plus libéral en faveur de la raison que M. Simon lui-même, et lui reconnaît plus de moyens d'approcher de Dieu, plus de facilités à entrer en relation avec lui, que M. Simon ne lui en accorde. Il n'importe : nous ne discuterons pas ces détails : l'idée rationnelle de Dieu sera pour nous, durant ce débat, celle-là seule que M. Simon nous décrit. La raison de M. Simon sera pour nous la raison parfaite et absolue de l'homme.

Ce serait, en tout état de cause, notre droit d'employer ce procédé *ad hominem*, et de suivre ainsi notre estimable adversaire sur son propre terrain. Mais ici nous y sommes plus que jamais autorisé. De quoi s'agit-il en effet, entre M. Simon et nous? Est-ce de discuter la vérité de tel ou tel système de philosophie en particulier? Est-ce de savoir même ce que peut faire, à quelle hauteur peut s'élever la raison de l'homme, quand elle est développée, nourrie, poussée à toute sa puissance logique, dans une école de penseurs et surtout quand elle est éclairée et échauffée par le souvenir d'une éducation chrétienne? Nullement. Il ne s'agit point de faire ici un système pour des savants : il s'agit de faire une religion pour tout le monde. La raison,

par conséquent, sur laquelle une telle religion peut être fondée, doit être non une raison savante et raffinée, mais la raison de tout le monde, la raison des gens qui n'ont ni le loisir, ni le goût de la réflexion, qui n'ont pas de temps à perdre pour résoudre des difficultés, qui vivent très-vite et pensent très-peu, en un mot le sens commun de l'humanité. Or prendre la raison de M. Simon pour le modèle et l'échantillon de ce sens commun, ce n'est pas, je pense, faire tort à l'humanité; c'est M. Simon plutôt qui aurait droit de se plaindre. Les difficultés qui l'ont arrêté, on a droit d'affirmer que tout autre y viendrait échouer plus vite et plus rudement encore. Si lui-même, l'homme de la raison par excellence, la cultivant avec une confiance exclusive et un unique amour, n'a pas su en tirer la solution de certains problèmes, la délivrance de certains doutes, comment nous flatter que nous, simples hommes, mis à la même épreuve, nous pourrions nous en mieux tirer? Ses erreurs (s'il en a commis) ne seront donc qu'une preuve de plus de la faiblesse inévitable de la raison humaine, même chez ses plus éclatants interprètes. Si elles ne sont pas (comme on l'a dit de celles de Leibnitz) les titres de gloire du genre humain, elles s'élèveront du moins comme les signaux dressés pour indiquer les précipices qui bordent la voie rationnelle où il voudrait nous engager après lui.

Commençons donc hardiment, avec M. Simon, à examiner la nature de Dieu. Il consacre un livre entier à ce sujet. Malheureusement, si nous nous en tenions à ce livre, la question serait vite résolue, la religion naturelle serait détruite du premier coup, et il n'y aurait nul espoir raisonnable de la rétablir.

M. Simon, en effet, passe en revue, dans ce premier livre, à peu près toutes les preuves connues de l'existence de Dieu, toutes celles qui ouvrent les traités ordinaires de la philosophie spiritualiste et qui commencent aussi habituellement tous les cours de théologie, toutes celles qui ont fait fortune dans le monde, depuis saint Anselme jusqu'à Descartes, et depuis Cicéron jusqu'à Fénelon et Rousseau. Il les examine, il les discute, il les critique à peu près toutes. Après quelques hésitation il en choisit une qui pourrait bien avoir quelques-uns des défauts qu'il reproche à celle des autres, et qui, à vrai dire, ne nous paraît que l'une d'entre elles assez légèrement modifiée. Après ce détour, dans lequel notre sujet ne nous contraint nullement et ne nous permettrait pas même de le suivre, il arrive pourtant jusqu'en face de l'idée de Dieu, et cette grande idée se dresse à l'instant devant lui avec ses caractères écrasants et majestueux, dans sa splendeur à la fois lumineuse et éblouissante.

Dieu est infini : à vrai dire il est l'infini lui-même;

c'est principalement par l'idée et la conception de l'infini que l'idée de Dieu nous arrive. Dieu est unique : comment y aurait-il deux infinis? Dieu est parfait : qu'est-ce qui pourrait retrancher quelque chose d'un être unique et infini?

Unique, infini, parfait, ces trois qualités entraînent avec elles une conséquence nécessaire, c'est que Dieu est immuable, Dieu ne peut être sujet à nul changement. Dans quel sens et pour quel but changerait-il en effet? Serait-ce pour croître? il est infini et ne saurait grandir. Serait-ce pour décroître? en cessant d'être infini, il cesserait d'être. Serait-ce pour devenir meilleur? qu'est-ce que la perfection peut acquérir? Serait-ce pour déchoir? quel blasphème! Il n'y a ni plus ni moins dans l'infini, ni mieux ni pire dans la perfection suprême. Du sommet où Dieu est placé il ne saurait se mouvoir sans descendre. Nul changement par conséquent, si petit, si léger, si fugitif qu'on le suppose, n'est concevable dans le Dieu suprême, faisant, pensant, sentant ce qu'il est possible de mieux faire, de mieux penser et de mieux sentir, il doit faire, penser et sentir toujours la même chose. La veille, chez lui, doit ressembler exactement au lendemain. Parlons mieux, il n'y a en Dieu ni lendemain ni veille, il n'y a qu'un jour immobile et serein qui s'appelle l'éternité.

M. Simon ne conteste ni n'affaiblit aucune de ces conséquences; il les accepte toutes de grand cœur, on pourrait même dire que son argumentation ingénieuse les exagère et les aggrave. En Dieu, suivant lui, non-seulement il n'y a point d'ombre de changement, mais il n'y a ni succession de temps ni rapport d'espace. Dieu est en dehors du temps qui compose notre vie, comme de l'espace qui l'enferme. Il n'a rien de commun avec la nature créée et finie; les heures qui comptent notre existence ne coulent point pour lui. Il n'habite point les vastes régions où la création se déroule. Il est concentré tout entier dans un acte absolu et immuable qui ne se passe en aucun temps et ne s'accomplit en aucun lieu.

Mais alors, peut-on demander à M. Simon, les choses étant ainsi, nous donnent-elles lieu d'être certains que Dieu s'occupe de nous? A notre tour, pouvons-nous trouver dans une telle idée le moyen facile et pratique de nous préoccuper de lui?

Si Dieu est immuable, immuable dans sa pensée, tout aussi bien que dans ses actes, que sommes-nous, nous pauvres êtres, nés hier et destinés à mourir demain? nous qui, dans ce peu d'heures que nous vivons, n'avons un instant cessé de grandir ou de décroître; nous dont l'existence est un fleuve qui court, comme disait dans sa langue gracieuse la poésie phi-

losophique des Grecs, un *devenir* incessant, comme s'exprime, dans son idiome abstrait et lourd, l'ontologie germanique? Que sommes-nous, avec nos membres qui s'affaiblissent, nos sens qui s'émoussent, nos humeurs qui s'altèrent, nos larmes qui se tarissent, nos joies qui s'épuisent, nos passions qui s'allument et s'éteignent? Que sommes-nous, nous qu'un rayon de soleil, qu'une goutte de pluie, qu'un nuage qui passe, font éclore ou sécher, briller ou ternir? Que sommes-nous, nous que le matin ne retrouve jamais tels que le soir nous a laissés, nous qui passons, aussi rapidement que la lumière, des premières lueurs de l'aurore aux feux du couchant? Si Dieu est la perfection immobile, nous sommes, nous, le mouvement et l'imperfection par essence.

Dès lors, M. Simon ne peut se dissimuler combien il est difficile de comprendre que Dieu, tel qu'il le conçoit, puisse s'occuper de nous. Penser à nous, c'est penser à un objet qui change sans cesse, c'est changer par conséquent soi-même de pensée. La pensée ne peut être immuable quand son objet est mobile, Dieu ne peut avoir qu'une seule, suprême, sublime, toujours identique pensée, éternelle et absolue comme lui-même.

Nous comprenons encore moins comment ce Dieu prend soin de nous. Nos besoins, nos désirs, sont di-

vers et changeants comme notre nature; divers aussi sont les soins que nous réclamons. Pour subvenir à de tels besoins, il faut prendre aujourd'hui telle précaution et demain telle autre : approcher l'aliment de cet être qui a faim, faire couler l'eau auprès de celui qui a soif, allumer le feu et l'éteindre. Prendre soin d'un être qui varie à toute minute, c'est nécessairement changer d'action pour le suivre dans ses rapides modifications. Dieu ne peut faire qu'une seule, suprême, sublime, mais toujours identique action.

Ainsi s'avance l'impitoyable logique de M. Simon, ainsi se creuse sous ses pas l'abîme qui sépare de nous le Dieu que sa raison seule lui découvre.

Réciproquement, nous, faibles intelligences, comment pourrions-nous nous occuper de ce Dieu? Pour se préoccuper d'un être, il faut non sans doute le pénétrer tout entier, ni le comprendre à fond (que de choses nous aimons sans les bien comprendre! et qu'y-a-t-il, à vrai dire, que nous comprenions tout à fait?), mais il faut pourtant en saisir quelque partie, s'en faire une idée, une image quelconque, même imparfaite, obscure et grossière. Pour aimer, pour chérir, pour adorer Dieu, il faut connaître au moins, comme dit le Psalmiste, le bord de ses voies, il faut apercevoir comme Moïse le pli de sa robe. Or, de bonne foi, ce Dieu qui ne change jamais de pensée, ni de senti-

ment, ni d'acte, ce Dieu qu'aucune de ses œuvres ne peut manifester au dehors (car tout ce qui est autour de nous, étant mobile, ne peut être l'expression de sa parfaite immutabilité), — ce Dieu existe-t-il, sous une forme appréciable, dans l'intelligence qui l'affirme? Un être en dehors du temps et de l'espace, en dehors, par conséquent des conditions mêmes de l'être telles que nous les connaissons, cela présente-t-il à notre esprit une notion qu'il puisse soutenir un instant, vers laquelle il puisse lever même le regard d'une muette adoration? Tout jugement au fond contient une équation, c'est-à-dire une proportion : il faut un terme moyen qui unisse les deux extrêmes : il n'y en a point entre ce Dieu et nous. Nous ne pouvons donc former de lui aucun jugement. Sur cette impossibilité où nous sommes de comprendre Dieu, même par sa plus minime partie, de nous en faire même une confuse image, M. Simon est aussi affirmatif qu'on puisse être. Il a un chapitre entier intutilé : *De l'incompréhensibilité de Dieu.* « Rien de ce qui convient à l'intelligence humaine, dit-il, ne peut convenir à la sienne (p.87). » « ..... C'est par un abus manifeste que nous employons les mots d'être, de penser et de sentir, de vouloir tantôt en parlant de Dieu, tantôt en parlant de nous-mêmes, nous voulons dire qu'il est la cause parfaite et inconnue de ce que nous appelons l'être,

la pensée, l'amour et la volonté. » (P. 88 et 89.)

Ainsi, voilà qui est bien entendu, de l'aveu de M. Simon lui-même, le Dieu que sa logique nous démontre, ce n'est point le Dieu de la Genèse à l'image duquel l'homme fut fait, et dont l'homme, par conséquent, pourrait essayer de se faire quelque idée en cherchant en lui-même cette noble ressemblance. C'est un Dieu incompréhensible de tout point, dont nous ne pouvons guère affirmer, en ce qui nous touche, qu'une seule chose, c'est que sa nature lui interdit de penser à nous. Dès lors la réciproque est légitime et naturelle : il faut s'attendre qu'elle ne tardera pas. L'homme oubliera vite un Dieu qui l'ignore, et ainsi s'écroule des deux parts ce rapport de Dieu et de l'homme, sur lequel doit se fonder tout l'échafaudage d'une religion naturelle.

La rigueur de cette conclusion surprendra, choquera même, je le sais, plus d'un lecteur. Pour des esprits formés à l'école de la religion chrétienne, nourris de ses sucs généreux et de son lait maternel, et qui en gardent, malgré qu'ils en aient, même au sein de l'indifférence ou de l'incrédulité, les habitudes et les traditions, cette froide et impassive image d'un Dieu solitaire se présente inattendue, inaccoutumée, insupportable. La Bible, qui nous a promenés, dès l'enfance, de l'Eden au Calvaire, du buisson ardent à la crèche de Bethléem, a laissé dans nos ima-

ginations une impression de Dieu bien différente. Ses souvenirs touchants et vifs nous poursuivent partout, et nous sommes tout dépaysés quand il nous faut monter sur ces sommets dépouillés de la dialectique pour y contempler un Dieu abstrait et insensible couvert d'un manteau de glace. Mais M. Simon n'éprouve point de pareille surprise : ce n'est pas lui qui nous accusera d'abuser de la logique pour pousser ses raisonnements à une extrémité absurde. Le problème que nous soulevons ici après lui, il le connaît, il en apprécie mieux que nous la redoutable portée. Le problème d'établir un rapport quelconque entre Dieu, qui est l'immutabilité substantielle, et les êtres créés dont la mobilité est l'essence, le problème des relations de l'Être absolu et des êtres relatifs, de l'unité et de la diversité, ce problème, M. Simon, versé comme il l'est dans toute l'histoire de la philosophie antique, en connaît mieux que nous l'étiquette ancienne, l'histoire fameuse et les fortunes singulières : il en a suivi, étudié toutes les phases. Il sait que nous ne lui donnons ici, dans une argumentation très-superficielle, ni sa forme la plus rigoureuse, ni toute sa légitime extension. Il sait qu'il a fait pâlir les plus sublimes fronts de la sagesse antique, qu'il a donné naissance aux rêveries de l'école d'Élée, que Platon n'y échappait que par de poétiques inconséquences, Aristote par d'ingé-

nieux sophismes, l'école néoplatonicienne d'Alexandrie par les combinaisons d'une trinité arbitraire. Il sait que ce fut là toujours et de tout temps le fantôme de la métaphysique, la pierre d'achoppement de la philosophie spiritualiste. La théologie chrétienne elle-même ne l'aborde qu'en tremblant, et l'Ange de l'école en a tenté encore plus que réalisé la solution [1]. Que si ce problème est embarrassant même pour établir sur de solides bases une ontologie destinée à nourrir les méditations de quelques penseurs, quel obstacle n'opposerait-il pas à la fondation d'une religion naturelle, c'est-à-dire d'un système de croyances adressées non à l'élite, mais au commun des êtres libres, et qui prétend, non à exercer leur pensée, mais à s'emparer de leur cœur pour gouverner leur conduite? Si le Dieu de la logique décou-

[1] D'après le système que nous comptons suivre dans cet écrit, nous posons ici ce problème tel qu'il est donné par la philosophie, sans indiquer la solution que les philosophes chrétiens lui ont donnée. L'essentiel pour nous est de montrer les difficultés que présente l'idée de Dieu obtenue par la raison seule; et, cette preuve faite, nous n'avons nul besoin d'étudier les moyens ingénieux par lesquels des esprits d'élite les ont résolues. Cependant, pour ne pas laisser dans l'intelligence du lecteur des questions sans réponse qui pourraient la troubler, nous indiquerons en note les diverses solutions proposées sur le problème de l'immutabilité divine. — Voir la note A, à la fin du traité.

rage ceux qui ne veulent que le contempler en silence, que sera-ce de ceux qui voudraient l'invoquer et le servir ? S'il est trop obscur pour être connu, que sera-ce pour être aimé?

II

Nous voici donc arrêté court dans cette première recherche d'une religion naturelle : le terrain nous manque brusquement sous les pas, et laisse entre Dieu et nous un gouffre béant que rien ne peut combler. M. Simon, je le sais, ne se décourage pas pour un premier échec, et ses lecteurs feront comme lui. Quoi ! vont-ils dire, un Dieu immuable, étranger et indifférent aux hommes et au monde, est-ce bien là le seul Dieu que la raison, que la conscience humaine aperçoivent? N'argumentons pas, ne discutons pas ; laissons de côté la logique, avec ses pointes acérées et le dédale de ses sophismes. Ouvrez les yeux et regardez. Est-ce que le spectacle de la nature ne nous révèle pas, à lui seul, la Providence d'un Dieu aimable et sage qui gouverne le monde comme un bon roi et prend soin des hommes comme un bon père? Est-ce que vous ne voyez

pas partout la main, est-ce que vous ne suivez pas partout la trace de cette Providence? Depuis Newton, qui entend l'harmonie des mouvements des mondes lumineux se balançant dans les airs, jusqu'à Hervey suivant, sous le tissu de nos organes, le fleuve de notre sang qui circule par d'imperceptibles canaux; est-ce que toute la science humaine fait autre chose que de proclamer la merveilleuse organisation, les combinaisons pleines d'une infinie sagesse de la providence de Dieu? Est-ce que cet appel, cette invocation à la Providence n'est pas sur les lèvres du plus petit enfant qui vient de naître? La providence de Dieu n'est-elle pas inscrite en traits ineffaçables et au fond du cœur de tout homme, et au frontispice de la nature? Vainement, par conséquent, peut-on dire, un raisonnement subtil voudrait nous obliger de croire que Dieu est impassible et indifférent; la raison et les sens nous crient qu'il prend soin de la terre et de nous; et, laissant murmurer la dialectique et gronder les sophistes, nous pouvons trouver dans ce sentiment impérieux et invincible la base solide qui nous est nécessaire pour fonder une religion naturelle.

Tel est, en effet, le parti que prend résolûment M. Jules Simon dans son second livre. Le premier était intitulé *De la nature de Dieu;* le second a pour titre *De la Providence.* Le premier ne nous parlait que

d'un Dieu immuable et impassible, incompréhensible surtout pour nous, dont nous ne pouvions rien dire, rien affirmer, pour qui nos éloges même et nos actions de grâces étaient une dérogation à sa grandeur. Le second nous entretient, au contraire, d'un Dieu qui a créé le monde et qui le gouverne, qui conduit et règle tout ce qui s'y passe, qui compte les cheveux de notre tête et les battements de notre cœur. Comblés des bienfaits d'un tel Dieu, nous sommes invités à proclamer sa bonté et sa sagesse : la reconnaissance nous fait un devoir de l'admiration.

Ne pensez pas que M. Simon veuille nous dissimuler ni se dissimuler à lui-même combien cette transition est brusque, quelle différence sépare cette nouvelle image de Dieu puisée dans le spectacle de la nature et la notion de l'Être infini et parfait, telle que tout à l'heure sa logique l'avait amené à le reconnaître. M. Simon ne se paye point d'apparences et dédaigne les équivoques. Il expose lui-même la difficulté sans détour, et jamais peut-être, plus que dans cette sincère exposition, il n'a fait éclater la principale qualité de son caractère, qui est la franchise, et le principal mérite de son esprit, qui est la clarté.

« Notre pensée, dit M. Simon (p. 223 et 224), est si faible quand elle s'applique à ces matières, qu'elle se contredit même dans les développements qu'elle donne

à l'idée de perfection. Car, tantôt on ne veut voir dans la perfection que l'unité immobile, et tantôt elle veut y voir tous les attributs de la Providence, la bonté, la prévoyance, l'action incessante. Il en résulte en quelque sorte deux philosophies opposées, entre lesquelles nous devons chercher une conciliation... Pénétrons-nous bien de la nature de la difficulté avant de tenter de la résoudre. Il est incontestable que, quand nous pensons à Dieu, en partant de l'idée de la perfection absolue que nous trouvons au fond de notre raison, et quand nous nous élevons à lui... en prenant le monde pour point de départ, nous arrivons à des spéculations d'une nature très-différente et qui ont chacune leur inconvénient. La première méthode nous conduit à un Dieu immuable dans lequel il n'y a place pour aucune imperfection et aucune limite, et la seconde à un Dieu plus accessible et plus humain, dont la majesté attire notre amour sans effrayer notre intelligence, et dont nous croyons sentir au-dessus de nous la main paternelle... *Le Dieu immuable de la métaphysique ne peut penser qu'à lui-même; il ne peut aimer que lui-même, son action se termine en lui-même. S'il pense au monde, s'il l'aime, s'il le produit, s'il le gouverne, le temps, l'espace, et, par conséquent, l'imperfection, pénètrent en lui; il dégénère de son unité absolue...: la petitesse du monde abaisse Dieu et l'amoindrit.* Au

contraire, le Dieu..... du sens commun aime le monde, s'en occupe, le gouverne; il répond par des bienfaits à nos prières, il peut donc en être touché : nous avons, dans notre bassesse, quelque action sur cette grandeur infinie. Ainsi son immutabilité n'est pas entière; son éternité, que le monde traverse, n'est pas indivisible... Que résoudre dans un tel antagonisme? Faut-il renoncer à la notion de la perfection, qui entraîne inévitablement l'immutabilité? ou à la notion de la Providence, qui rend l'immutabilité impossible? »

Il est difficile de mieux poser une difficulté et de l'aborder de front plus résolûment. Puis, la question posée, voici à peu près comment M. Simon raisonne pour s'en tirer :

L'immutabilité divine résulte, par une conséquence nécessaire, de la notion même d'un être infini et parfait; mais la Providence divine résulte, par une conséquence tout aussi nécessaire, du spectacle même de la nature. Il est impossible de jeter les yeux autour de soi sur le monde créé ou de les reporter en soi-même dans sa conscience sans apercevoir partout la trace d'une volonté sage, puissante et bienveillante. L'ordre merveilleux du monde atteste partout une organisation savante qui ne peut avoir qu'un Dieu pour auteur et ne peut être maintenue que par une main divine.

Les cieux racontent la gloire de Dieu, de sorte que, si l'immutabilité de Dieu est logiquement certaine, sa Providence est manifestement évidente. L'une a pour elle la nécessité impérieuse du raisonnement, l'autre le témoignage tout aussi impérieux des sens. L'une s'empare de l'esprit qui discute, l'autre éclate à l'œil qui regarde. Entre deux vérités aussi bien démontrées, aussi solidement appuyées l'une que l'autre, il n'y a ni choix ni sacrifice à faire. Il faut les affirmer toutes deux, en osant avouer qu'on ignore le mode de leur conciliation. Il y a, d'ailleurs, une chose qui accorde tout. Dieu est incompréhensible; nous ne sommes pas forcés de pénétrer le secret de sa nature. Ne mutilons pas ses attributs.

Ainsi parle M. Simon. Parler ainsi, on en conviendra, ce n'est pas résoudre la difficulté; c'est, au contraire, l'accepter pleinement et s'y résigner avec soumission.

Les amis de M. Simon, j'en suis sûr, trouveront fort à dire à ce mode de procéder, qui n'est, en effet, mentionné dans aucun traité de logique. Les amateurs de la logique pure, les gens qui ne connaissent d'autre certitude que la nécessité mathématique, n'approuveront certainement pas qu'on mette ainsi le témoignage toujours vague du sens commun et des sens sur la même ligne que le raisonnement par A plus B. Les adorateurs

exclusifs du sens commun, au contraire, les esprits prétendus positifs et pratiques, qui ne veulent rien admettre que ce qu'ils comprennent parfaitement, ne goûteront pas davantage cette manière de se retrancher derrière l'incompréhensibilité divine et la faiblesse humaine pour se dispenser d'expliquer ce qu'on affirme. Ils y verront un état d'intelligence qui sent la foi plus que la raison et qui leur paraîtra peu digne de cette indépendance de l'esprit humain, la première conquête à leur gré des temps modernes.

Nous laisserons M. Simon se démêler dans les reproches qui lui seront sûrement adressés par des gens qu'il connaît bien et qui ont certainement déjà donné lieu, j'en jurerais sans le savoir, à plus d'un débat intime et domestique. Pour notre part, nous le dirons sans détour, il est peu de pages de M. Simon qui nous aient inspiré de lui une plus haute estime que celles que nous venons de citer. Nous y trouvons un mélange rare de la fermeté d'esprit du philosophe et de cette modestie qui, elle aussi, est une preuve de force. Sur des vérités aussi hautes que celles dont traite la métaphysique, et où il est plus naturel à l'homme d'ignorer que de savoir, lorsque l'esprit humain est parvenu, par des voies différentes, à la connaissance de deux propositions qui lui paraissent également certaines, mais qui ne lui semblent pas aisément concilia-

bles, c'est une conduite qui nous semble à la fois virile et sensée que d'affirmer hardiment les vérités connues et de confesser humblement qu'on ignore le secret de les faire accorder. Il vaut beaucoup mieux déposer dans le sein de Dieu le noble aveu de cette ignorance que de torturer ou de mutiler les vérités, pour les réduire à la taille de notre intelligence. C'est ce que Bossuet appelle quelque part, dans son magnifique langage, tenir *fortement les deux bouts de la chaîne*... sans s'inquiéter de savoir où et comment ces anneaux se joignent. C'est l'acte d'un esprit bien fait qui a le sentiment de ses droits et de ses limites, qui joint au culte de la vérité la mesure de sa propre faiblesse. En ce genre, suivant nous, la réserve est plus méritoire que la témérité; sur la pente rapide de la dialectique, la force du temps d'arrêt est plus rare que celle de l'élan.

Seulement, pour être entièrement de bonne foi avec M. Simon, nous devrons l'avertir que notre approbation ici n'est pas tout à fait désintéressée; le procédé qu'il emploie pour affirmer à la fois l'immutabilité de Dieu et sa providence, ce procédé qui consiste à énoncer deux vérités qui peuvent sembler contradictoires, sans se croire obligé de les concilier, et en s'en remettant à Dieu et à l'avenir pour découvrir le moyen inconnu de leur accord, ce procédé, disons-nous, nous avons, nous chrétiens, des raisons toutes particulières et per-

sonnelles d'y adhérer avec empressement. C'est un acte d'humilité intellectuelle que nous pratiquons tous les jours en récitant dans nos prières le symbole de notre foi. Ce que nous appelons un mystère, et à ce titre ce que nous embrassons avec amour et répétons les yeux baissés, c'est précisément l'affirmation simultanée de deux vérités, appuyées toutes deux sur une autorité, irréfragable à nos yeux, mais dont l'accord est difficile et dont la conciliation complète nous échappe. La Trinité, l'Incarnation, ne sont que des propositions de ce genre, affirmées par nous avec ce même mélange de certitude et de réserve, de conviction et d'humilité. J'ose assurer à M. Simon qu'elles ne présentent rien de plus difficile à confesser, qu'elles ne pèsent pas sur l'esprit du chrétien d'un poids plus lourd, ne l'oppriment et ne le dépriment pas plus que la singulière assertion qu'il offre aujourd'hui lui-même à la croyance des sectateurs de la religion naturelle. Un Dieu triple et un Homme-Dieu ne sont pas assurément plus contradictoires qu'un Dieu immuable qui gouverne le monde, c'est-dire un Dieu immuable qui se meut. C'est là un mystère de religion naturelle qui égale, s'il ne dépasse pas, tous les mystères de la religion révélée. C'est un mystère de raison qui vaut tous les mystères de foi. Nous consentons bien volontiers à ne pas chercher querelle à M. Simon sur une difficulté

qu'il n'a pas créée et qu'il a le mérite de ne pas éluder. C'est à une condition cependant, c'est que le droit qu'il s'attribue, il ne nous le contestera pas, un peu plus tard, à son tour : c'est que, après avoir imposé à ses disciples une croyance véritablement mystérieuse, il s'engagera à ne pas opposer plus tard aux mystères du christianisme une exception préalable hautaine et une fin de non-recevoir dédaigneuse. Autrement il y a dans l'Évangile une certaine parabole sur *la paille* et sur *la poutre* dont nous serions affligés mais obligés de le faire souvenir.

Cette réserve faite pour valoir ce que de raison en temps opportun, suivons M. Jules Simon sur le nouveau terrain où il se place. Laissons de côté, avec lui, le Dieu immuable de sa logique; ne pensons qu'à la Providence qui gouverne la nature. Oublions le Dieu qui confond l'intelligence; ne pensons qu'au Dieu qui parle aux sens et au cœur. Serons-nous plus heureux en dirigeant notre recherche de ce côté? La Providence, telle que M. Simon la décrit et l'admire, va-t-elle nous fournir l'élément indispensable d'une religion, et n'oublions pas quelle est cette condition : c'est un rapport direct et facile entre l'homme et Dieu, fondé sur un échange naturel d'amour et de reconnaissance? Ne nous lassons pas de le redire, il faut que Dieu s'occupe de la destinée de l'homme et se rende maître de sa pen-

sée. Voyons si la Providence de M. Simon a rempli cette condition.

M. Simon n'a pas de peine, sur la trace de tous les grands maîtres de la réflexion et de l'art, à décrire, par des traits touchants, l'action bienfaisante de la Providence dans la nature. Toute la poésie, toute l'éloquence humaine, se déploient, depuis des siècles, sur ce grand sujet sans parvenir à l'épuiser; et, disons-le, la nature, dans un cantique éternel, se célèbre elle-même mieux qu'aucun poëte ne l'a su chanter :

Tout l'Univers est plein de sa magnificence,
. . . . . .
Il donne aux fleurs leur aimable peinture,
Il fait naître et mûrir les fruits,
Il leur dispense avec mesure,
Et la chaleur du jour et la fraîcheur des nuits.

. . . . . .

Ce sont là des vers incomparables ; mais regardez la campagne un soir d'été; et de ces moissons dorées, que caresse un souffle léger, du murmure des eaux, de cette verdure parée des perles de la rosée, du concert de tant de forces actives et paisibles, du sein de ce repos fécond de la terre, va s'élever un hymne d'adoration qu'aucune mélodie humaine ne peut égaler.

La plume ne saurait décrire, le pinceau ne saurait rendre les ressorts, infinis dans leur délicatesse, de

cette sagesse providentielle. Toutefois M. Simon trouve dans le spectacle de la nature un trait qui le frappe particulièrement et qui est à ses yeux le caractère principal de sa divinité et de sa grandeur. C'est la constante, l'uniforme régularité de ses lois. La course régulière des astres dans les cieux, le retour régulier des saisons sur la terre, l'uniformité des lois physiques qui régissent les corps, le développement réglé des principes organiques qui les animent, toutes ces traces, en un mot, d'un plan fixe et bien ordonné ; ce sont, suivant lui, là les meilleures, les plus irréfragables preuves qui attestent que la nature est l'œuvre d'un auteur intelligent et suprême. La confiance dans la régularité de ces lois naturelles fait le fond de toute vie humaine ; leur recherche fait l'objet de toute science. Dieu, a-t-on dit, par une noble expression, a ordonné une fois et obéit toujours : *Semel jussit, semper paret.* Ce pourrait être aussi la devise du chapitre que M. Simon a intitulé : *Dieu gouverne le monde par des lois générales.* Cette régularité parfaite des lois naturelles lui paraît non-seulement la preuve évidente, mais la condition nécessaire d'une action divine. L'homme retouche ses œuvres parce qu'elles sont imparfaites; il essaye, il tâtonne, il répare. L'accident détruit ses calculs, l'imprévu dérange ses prévisions. Mais une puissance infinie, qui a pu tout disposer à

son gré, une sagesse infinie qui a pu tout prévoir, puisque tout ce qui arrive émane d'elle, ont dû faire une fois pour toutes un plan fixe et invariable dont rien ne peut contrarier le développement; ce plan embrasse tout, comprend tout, suffit à tout; tout y est prévu et pourvu par un petit nombre de lois générales. « Dieu, dit M. Simon, que nous aimons toujours à citer (p. 266), n'est pas comme un ouvrier malhabile qui fait divers essais avant de trouver la forme juste; il n'est pas comme le peintre qui, d'abord, dispose sa toile, broie ses couleurs, esquisse son dessin, puis l'arrête et dispose enfin les ombres et les couleurs. Il est clair que sa pensée saisit du premier coup ce qui est le mieux, et que dans le même temps sa puissance l'exécute. Il ne se peut que cet ouvrier s'y prenne à deux fois et qu'un ouvrage sorti de telles mains ait besoin d'être réparé.

Tel est le raisonnement de M. Simon, et il en conclut que Dieu, une fois ces lois générales établies, n'exerce plus dans le gouvernement du monde aucune intervention spéciale et directe. La machine montée va d'elle-même sur l'impulsion qui lui est donnée. Cette conclusion est-elle juste ? est-elle nécessaire ? Le spectacle même du monde la justifie-t-elle complétement ? Le sentiment impérieux de l'humanité ne proteste-t-il pas que la Providence est quelque chose de plus qu'un

législateur suprême et que son action paternelle se fait sentir de plus près et par des soins plus affectueux aux créatures qui tiennent de lui l'existence. C'est sur quoi nous aurions plus d'une réserve à faire, mais ce que nous n'avons pas à discuter. Nous suivons encore une fois M. Simon sans lui contester ses principes, ne cherchant qu'à en faire sortir les conséquences qui en découlent naturellement. Et c'est à ce titre que nous lui exposerons ici la difficulté qui se pose involontairement dans notre esprit et qu'il connaît d'ailleurs aussi bien que nous.

Dans ce monde si bien ordonné, — où tout, depuis le cèdre jusqu'à l'herbe, depuis l'insecte qui boit la rosée jusqu'à la baleine qui soulève les vagues d'un coup de sa nageoire, a sa place et sa nourriture préparées, subsiste pourtant une grande, une déplorable singularité. Dans ce monde, chef-d'œuvre d'ordre; dans ce monde, œuvre d'un être tout-puissant, qui n'a de limites que sa propre sagesse et ne suit d'autres inspirations que celles de sa propre bonté, il y a pourtant des êtres qui souffrent! La souffrance habite et parcourt ce théâtre de la bienveillance et des prédilections divines. Il y a ici-bas, et en grand nombre et tous les jours, des désirs qui ne sont pas satisfaits, des destinées qui s'écoulent dans la torture des privations ou dans le malaise d'un insupportable vide. Le mal, la

douleur, ont une entrée large et facile dans l'œuvre de Dieu! Presqu'à tous les degrés de la création, le mal présente sa face hideuse. Au fond des forêts qu'aucun œil humain n'a pénétré, le chant joyeux de l'oiseau est interrompu par le cri aigu de l'animal innocent que le lion égorge pour s'assouvir. Le sol n'est pas seulement abreuvé par la source qui le rafraîchit ou la rosée qui le féconde. Des ruisseaux de sang et de larmes viennent partout y répandre leurs flots stériles et brûlants comme la lave.

Cette présence du mal et de la douleur dans l'œuvre d'un Dieu de bonté est un des plus grands problèmes que la réflexion soulève dans la pensée qui médite. Depuis des siècles, c'est l'épouvante, le scandale, la torture des philosophes. Ici encore, M. Simon le sait bien, nous n'inventons rien, nous n'aggravons rien. Nous ne sommes que l'écho des longs gémissements de tous les âges. Les aventures de ce problème sont fameuses dans les annales de l'esprit humain. Que de génies se sont épuisés à le résoudre, et, pour justifier Dieu contre la plainte et le murmure des êtres souffrants, ont sacrifié, les uns son unité, comme Manès, les autres sa toute-puissance, comme Leibnitz! D'autres enfin, comme Zénon sous son Portique, le visage contracté et les muscles tendus, ont nié la douleur pour se dispenser de l'expliquer. Vains efforts! la douleur conti-

nue à travers le monde sa course mystérieuse; sous l'accablement qu'elle cause, le commun des êtres, appesanti comme l'esclave de la glèbe, a perdu presque la force de s'en étonner! Seul, le chrétien, pour qui les récits de la Genèse ont soulevé un coin du voile, contemple encore cet abîme, sinon sans surprise, au moins sans terreur[1].

M. Simon pose lui-même encore ici la difficulté et la discute, suivant son procédé, sans la résoudre (p. 184-222). Il repousse, sans presque la discuter, l'hypothèse la plus plausible qu'on ait présentée pour la simplifier, celle d'un désordre survenu dans la création par la rébellion d'une volonté libre : il trouve ce système de *la chute*, comme il l'appelle, dénué de tout fondement philosophique. Nous ne le suivrons pas dans ce développement; nous ne voulons considérer le problème que dans l'intérêt qui nous préoccupe en ce moment, c'est-à-dire pour les conséquences qui en résultent dans la recherche d'une religion naturelle.

De cette souffrance, en effet, qui n'épargne aucune partie de la création vivante, l'homme assurément n'est point exempt. Privilégié de la création, son privilége s'étend au mal comme au bien. Nul être ici-bas, on peut le dire, ne jouit et ne souffre autant que lui. A

[1] Voir, sur le problème de l'origine du mal et les solutions qu'en donnent les philosophes chrétiens, la note B.

conditions même égales, d'ailleurs, il a deux facultés qui multiplient pour lui toutes les impressions, bonnes ou mauvaises, deux échos intérieurs qui répètent tous les sons, deux miroirs qui reflètent tout, les images, la mémoire et la prévoyance. L'animal souffre, mais, aussitôt guéri, il oublie sa souffrance; mourant, il ne sait pas encore qu'il va quitter la vie. Tout entier au moment présent, il en supporte, mais il n'en exagère pas les souffrances; il en savoure les éphémères voluptés, il ne voit point poindre et croître le mal devant lui. L'homme, au contraire, quand il a souffert, obsédé du souvenir de ses maux, ne goûte qu'avec méfiance les instants fugitifs de soulagement et de relâche qui lui sont accordés. La prévision du mal le désole autant que le mal lui-même; et à peine a-t-il ouvert les yeux, que l'inévitable mort projette son ombre sur la fleur à peine éclose de sa vie. Sa raison double ainsi pour lui la part de souffrances qu'une mystérieuse disposition lui a préparées.

Et maintenant l'homme qui souffre, l'homme que la douleur atteint sous une de ses innombrables faces, qu'elle étreint sous une de ses serres, a-t-il, dans le système de M. Simon, une raison suffisante de croire que Dieu ait souci de ses maux, entende ses gémissements et se mette en peine de le soulager? L'homme qui souffre est-il en droit de penser que la providence

de Dieu s'occupe de sa souffrance? C'est toujours la même question, et, bien qu'un peu transformée, elle n'a rien perdu de sa généralité et de son importance. Car l'homme qui souffre, c'est tout homme sans distinction; un peu plus tôt, un peu plus tard, tout homme est condamné à souffrir. La souffrance, qui le reçoit aux portes mêmes de la vie, l'accompagne très-souvent dans le cours du voyage, et, en tout cas, l'attend inévitablement à son terme. Il n'est personne, par conséquent, qui n'ait intérêt à savoir si Dieu s'occupe de nos souffrances.

Osons le dire : à cette question ainsi posée, si M. Simon est conséquent avec lui-même, si la providence de Dieu est bien telle et seulement telle qu'il la décrit, si elle procède bien réellement et exclusivement d'après les règles qu'il a établies, — si le plan de la Providence a été arrêté une fois pour toutes, et si aucun désordre ne s'y est glissé par le crime et l'abus d'une volonté étrangère, — il faut répondre négativement. Non, en nous en tenant aux lumières qui résultent, pour M. Simon, du spectacle de la nature observé par sa raison, nous n'avons aucun motif suffisant d'affirmer que la providence de Dieu ait souci des souffrances de l'homme.

De deux choses l'une, en effet : puisque cette providence a tout réglé, tout prévu par un plan général que

rien n'est venu altérer, et dans lequel il ne s'est plus réservé à lui-même le droit d'intervenir, puisqu'elle gouverne tout par un petit nombre de lois fixes qui embrassent tous les cas particuliers, ou bien le mal que nous souffrons est entré dans la volonté divine, dans ce plan primitif et invariable, et alors il a été non-seulement permis, mais prévu et arrêté d'avance; ou bien ce mal est trop peu de chose, il tient trop peu de place dans l'ordre général du monde, il dépare par de trop imperceptibles défauts la beauté de l'univers, pour que Dieu ait daigné un instant y arrêter ses regards. Nos douleurs sont ou ordonnées ou inaperçues. Dans ce cas, Dieu ne pense point à nous; il nous a, au début de la création, condamnés ou négligés; mais notre sort, décidé ou dédaigné, ne doit plus arrêter aujourd'hui sa pensée.

M. Simon ne peut se refuser à cette conséquence, à moins d'une nouvelle dérogation aux lois de sa propre logique, qui, cette fois, n'aurait pas de raison suffisante. Car ici ce que le raisonnement déduit, le spectacle du cours ordinaire de la nature, superficiellement observée, paraît souvent, il faut le dire, non le contester, mais plutôt au contraire le confirmer. La nature, en effet, est admirable dans ses précautions multipliées et délicates pour les besoins généraux et ordinaires de notre espèce; mais, dès qu'il

s'agit des besoins spéciaux d'où naissent les souffrances de l'individu, cette même nature paraît ordinairement froide, inattentive, indifférente. Autant elle semble s'être préoccupée de s'assurer, par des dispositions d'une merveilleuse sagesse, que la race humaine se maintiendra, se propagera sur la terre à des conditions tolérables et même douces, autant elle paraît s'être peu soucière que tel ou tel des êtres dont cette race est composée, souffre, languisse et s'éteigne dans une stérile et douloureuse obscurité. Pleine de soin pour l'humanité en général, on dirait qu'elle n'a pas un regard pour l'homme en particulier. Dès qu'une des lois universelles que sa bonté prévoyante a établies est trompée par quelque accident dans son application, l'être ainsi délaissé n'a plus ni recours auprès d'elle ni ressources en lui-même.

Un enfant, par exemple, vient au monde ; la nature, par une loi générale et touchante, a pourvu à son existence ; elle a fait couler le lait dans les mamelles de sa mère, et la tendresse à flots non moins pressés dans son cœur ; elle a mis au plus intime de l'âme du père un sentiment doux et fort comme la mort, qui lui fait consacrer à la défense de son jeune enfant toute l'énergie d'un âge mûr, toute la vigueur de muscles aguerris. Incomparables dispositions ! Qui pourrait contempler sans s'attendrir tant

d'amour et tant de courage mis au service d'un être chétif et nu? Mais que le père vienne à périr dans le cours des travaux périlleux qui doivent lui gagner le salaire du jour, que la mère ne puisse survivre aux douleurs et aux joies de l'enfantement, voilà l'enfant dépourvu de tous les soins que la nature lui a préparés : qu'est-ce que cette nature va faire pour lui? Rien, plus rien ; son amour et son attention semblent épuisées, le pauvre être va périr sur la glèbe où on le dépose. Une loi générale avait assuré son existence ; une loi générale le condamne aujourd'hui à la terminer.

Il faut, en effet, avoir le courage de l'avouer, ces lois uniformes et générales de la nature, qui sont, aux yeux de M. Simon, la grande démonstration de la Providence ; ces lois générales, dis-je, souvent bienfaisantes pour l'homme, sont presque aussi souvent meurtrières. Elles le tuent aussi souvent qu'elles le sauvent. C'est par elles que nous naissons, c'est par elles que nous périssons. Elles assurent la perpétuité de la race, elles dévouent l'individu à la mort. De là vient ce phénomène, qu'elles sont pour chacun de nous un objet d'effroi presque autant que de consolation ; nous vivons à la fois dans leur confiance et dans leur terreur. Les lois de la gravitation font rouler au-dessus de nos têtes l'astre qui donne à la terre la fécondité dont je dois me nourrir ; mais que je sois placé sur une

haute montagne et que le roc s'écroule sous mes pieds, et ces mêmes lois de la gravitation vont briser ma tête au fond de l'abîme. La vitalité de l'air atmosphérique renouvelle de minute en minute mon sang dans mes veines ; mais, si la moindre lésion est venue altérer le tissu qui tapisse les conduits intérieurs de ma poitrine, cet oxygène va verser comme autant de gouttes enflammées qui mettent le feu dans tout mon être. Ah ! sans doute, nous le disions tout à l'heure, quand l'âme est paisible, la vie heureuse, le sol couvert de fleurs, l'air plein de parfums, les lois générales de la nature apparaissent comme l'œuvre d'une puissance amie. Mais ces malheureux qui, l'autre jour, entassés sur le toit d'un réduit chancelant, entendaient, au milieu du silence d'une nuit sans étoiles, tomber les eaux du ciel et monter les eaux de la terre, comment pense-t-on que leur apparaissait cette grande loi physique qui leur portait la mort en cherchant le niveau du liquide ? Qu'il est fort, mais qu'il est terrible, ce pas régulier et méthodique des lois naturelles ! On dirait une des grandes machines de la science moderne ; entrez-vous dans son mouvement, elle vous emporte ; tombez-vous sur la route, elle vous écrase, broyant avec vous vos destinées, vos espérances et vos amours.

Cette machine irrésistible, c'est la Providence de M. Simon. Cet être invisible qui procède toujours par

règles générales et irrévocables, qui marche à son but et exécute son plan sans se laisser détourner un instant ni par les gémissements ni par les souffrances de l'homme; cet être, à dire le vrai, apparaît beaucoup plus à l'esprit comme une sorte de déification des forces de la nature, comme un nom collectif donné à une réunion d'idées abstraites que comme un Dieu vivant et bon, avec qui des rapports directs puissent être familiers et fréquents. Les philosophes du siècle dernier, attentifs à ne pas se compromettre, disaient simplement *la nature*, ce qui ne les empêchait pas de s'attendrir et de déclamer même beaucoup sur elle. M. Simon emploie un nom plus touchant et plus vrai, mais au fond c'est la même idée. La nature, devenue pour lui la Providence, n'a rien perdu de son impitoyable uniformité.

Ici encore, par conséquent, le premier élément d'une religion naturelle nous manque, puisque ce Dieu ainsi conçu ne peut ni ne doit s'occuper de nos besoins particuliers et de nos souffrances personnelles; et nous, de notre côté, quelles relations nous est-il permis d'entretenir avec un tel Dieu? En vérité, nous aurons plus tôt fait de dire quelles relations nous sont interdites; nous verrons assez, par ce qui reste, à quoi se réduit encore ici le fonds de sentiments sur lequel on pourra bâtir une religion naturelle.

Entre la Providence, comme M. Simon la décrit, et l'homme, ne peut subsister aucun des rapports qui résultent de demandes adressées et de grâces obtenues. Du moment où Dieu ne s'occupe que des besoins généraux et ordinaires de notre race et non de nos besoins accidentels et particuliers ; du moment où l'individu est embrassé tout entier avec ses misères, ses désirs et ses faiblesses, dans un plan invariable, dont aucun article ne peut être changé ; du moment où tous nos maux ont été ou décidés sans retour ou négligés à dessein, il serait superflu à l'homme de rien demander, vu qu'il est sans espoir de rien obtenir. La part de biens à laquelle il peut prétendre, il la possède en vertu des lois générales du monde. La part de maux qui lui est échue en partage, ces mêmes lois générales lui font un devoir de la subir. Il n'a pas besoin de prier pour garder l'une, il serait superflu d'intercéder pour éviter l'autre. Entre le Dieu de M. Simon et l'homme il n'y a nul rapport ni de prière ni de bienfait.

Point de prière, voilà qui est étrange ; car, dans la langue et dans les idées communes, la prière, c'est l'élément essentiel d'une religion. Demandez au passant ce qu'on fait dans cette église : C'est la maison de Dieu, dit-il ; on y prie. Dans l'acception vulgaire du mot, la prière est l'acte dont la religion est le sentiment ; la

prière est à la religion ce que la respiration est à la vie.

Point de prière, voilà qui est dur ; car la prière n'est pas seulement le fond de toute religion, on pourrait dire qu'elle est le fond de toute âme humaine. S'il y a un besoin au monde qui survive à toute contradiction, qui fasse violence à toute obstination invétérée, et trêve à toute distraction étourdissante, c'est le besoin, c'est le sentiment de la prière. Oubliez Dieu, ce n'est que trop aisé ; oubliez-vous vous-même, cela n'est pas impossible ; oubliez l'univers entier sous l'empire d'une passion entraînante. Mais qu'il survienne un danger, que la mort se dresse devant vous, et la prière va s'échapper de votre bouche. Nul instinct physique n'est plus puissant ni plus rapide que cet instinct moral. L'homme précipité dans une chute inattendue lève ses yeux vers le ciel en même temps qu'il étend ses mains devant lui. Si un dernier bégayement agite les lèvres décolorées d'un mourant, celui qui le veille entendra balbutier ces mots entrecoupés : Mon Dieu, sauvez-moi ! Et cette mère qui serre contre sa poitrine son enfant agité des convulsions de la mort, elle suit sa respiration sifflante, la rapide décomposition de ses traits : son âme entière a passé dans celle de son enfant, mais la prière veille encore à côté de l'amour et de la douleur. L'instinct de la prière est lié à toutes les fibres du cœur maternel.

Venez, si vous l'osez, l'arracher à sa mère!

La religion de M. Simon est tenue d'avoir ce courage. Avec la Providence comme il la conçoit, la prière ne peut être qu'une illusion qui outrage la grandeur des desseins de Dieu. Un bon disciple de sa religion naturelle doit extirper ce penchant des entrailles mêmes de l'homme. Nulle opération n'est plus douloureuse, nulle aussi n'est plus nécessaire. Le chirurgien doit l'accomplir sans frémir. Ni M. Simon, ni avant lui le plus éloquent interprète de la religion naturelle, n'ont reculé devant ce pénible devoir, et le formidable scalpel n'a pas tremblé dans leurs mains.

« Je médite, disait déjà Rousseau par l'organe de son vicaire savoyard, je médite sur l'ordre de l'univers, non pour l'expliquer par de vains systèmes, mais pour l'admirer sans cesse, pour adorer le sage auteur qui s'y fait sentir. Je converse avec lui, je pénètre toutes mes facultés de sa divine essence : je m'attendris à ses bienfaits, je le bénis de ses dons, mais je ne le prie pas ; que lui demanderais-je? qu'il changeât pour moi le cours des choses? qu'il fît des miracles en ma faveur? Moi qui dois aimer par-dessus tout l'ordre établi par sa sagesse et maintenu par sa providence, voudrais-je que cet ordre fût troublé pour moi?

Non, ce vœu téméraire mériterait plutôt d'être puni qu'exaucé. »

Sur la trace d'un si grand maître, M. Simon, quoiqu'il laisse percer un peu plus de regret, ne peut hésiter. « C'est en travaillant, dit-il, et non en formant des vœux, que nous pouvons réussir. En courant dans une plaine, je sens tout à coup que la terre me manque et que je suis précipité : O mon Dieu! secours-moi. C'est le cri que la nature m'inspire. Mais comment Dieu me sauvera-t-il? sera-ce par un miracle en suspendant l'action des lois sur la pesanteur? Non, cette espérance ne traverse même pas mon esprit. Je demande à Dieu de me faire trouver une branche secourable au lieu de me laisser rouler jusqu'à l'abîme. Mais cette branche, elle est là, dans la direction de mon corps : si elle y était avant ma prière, j'ai prié en vain : si elle n'y était pas et que Dieu l'y mette, ce miracle n'est pas moins étonnant que de suspendre les lois de la pesanteur. Ainsi ma prière, si elle est sérieuse, est la demande formelle d'un miracle. C'est qu'au fond elle n'est que l'instinct irréfléchi d'un être faible qui se sent périr. » (P. 379-380.)

Ainsi n'en doutons plus : des rapports de l'homme avec la Providence qu'on nous offre, il faut retrancher complétement la prière. Hommes, faibles hommes, pauvres, malades, proscrits, vous tous dont l'inquié-

tude et l'espérance précipitent les battements du cœur, retenez bien ceci pour ne pas l'oublier : la religion qu'on vous propose est une religion sans prière[1] !

Avec la prière et du même coup tombent nécessairement la reconnaissance et l'action de grâces. M. Simon fait de vains efforts pour sauver au moins cette forme de la prière. La justice et la logique s'y opposent. Point de bienfait, point de remercîments. Échappé d'un péril imminent, si je crois que Dieu m'en a tiré, j'irai avec ardeur aux pieds de son autel lui offrir ma gratitude. Mais, si j'ai été sauvé uniquement par l'action régulière des lois de la pesanteur, si l'action divine a été à la fois et indifférente à mon péril et étrangère à mon salut, de quoi l'irai-je remercier ? Dieu lui-même se rirait de mes vœux et de l'importance que je me donne en croyant qu'il a daigné prendre part à mes traverses.

Mais, au moins, je puis admirer la majesté de ses œuvres, la prudence de ses combinaisons, la sage ordonnance du plan du monde. Et cette admiration ne sera pas dépourvue, il est vrai, de toute reconnaissance; car, en ma qualité d'habitant du monde, cette organisation me profite, et tout le bien qui m'arrive en est le résultat. Voilà, j'en conviens, les sentiments que

[1] Voir, sur l'efficacité de la prière, et sa conciliation possible

M. Simon a le droit d'exiger de moi à l'égard de sa Providence. Il s'est occupé de psychologie, je m'adresse à lui de bonne foi : peut-il me demander, au nom de cette idée abstraite qui exige une vue d'ensemble sur l'ordre général de l'univers, quelque chose qui ressemble à la vivacité d'une ferveur religieuse? Croire que Dieu a fait, au début de la création, une sorte de charte constitutionnelle, en vertu de laquelle je reçois, pour quelques moments, une vie qui n'est pas exempte de jouissances, mais qui est traversée par des souffrances inévitables et assombrie par la certitude de la perdre; admirer la sagesse qui se manifeste dans la généralité des œuvres divines, malgré un très-difficile problème que je ne puis résoudre et dont je suis directement victime, cela suffit-il pour faire naître en moi le vrai sentiment de la piété? Ce sentiment, il faut l'appeler par son nom, c'est l'amour de Dieu. Le Dieu de M. Simon, je dois le respecter sans doute, l'admirer, lui obéir; mais en conscience, puis-je l'aimer? Un fils aime son père; mais le Dieu de M. Simon n'est pas un père dans le sein duquel je puisse verser mes peines et remettre le souci de ma destinée. Un sujet

avec la prescience divine, la note C. Je n'ai pas besoin de répéter ici pourquoi je n'interromps pas l'argumentation de M. Simon pour mentionner les objections qu'on peut lui faire.

aime son roi, cela est plus rare, cela se voit cependant; mais le Dieu de M. Simon n'est pas même un roi, qui, après avoir administré un empire par de bonnes lois et de bons préfets, se montre parfois souriant à son peuple, et a encore des heures d'audience, où la victime d'une injustice peut venir se plaindre, où le coupable, même justement condamné, peut encore demander grâce, où l'on peut obtenir remise d'une peine encourue ou d'une loi trop sévère. Le Dieu dont on m'entretient est un bon législateur, qui, dans des temps bien éloignés de nous, a fait de sages institutions, à l'ombre desquelles je puis vivre tolérablement heureux, en travaillant beaucoup, et en supposant qu'il ne m'arrive point d'accident. Je puis avoir pour sa mémoire, à un haut et vif degré, la nature du sentiment qu'on peut porter à l'auteur des *Institutes* et du *Code civil*. Bien habile qui allumerait à ce foyer languissant la flamme d'une religion !

Nous avançons péniblement dans cette longue étude; mais vainement marchons-nous : nous ne nous rapprochons pas du trône de la majesté divine. Dieu reste toujours caché à nos regards, soit derrière les nuages de la métaphysique, soit derrière le voile splendide de la nature. Nul rapport direct, nulle communication intime, nul dialogue personnel si on ose ainsi parler, ne

s'établit entre nous et lui. Nulle vraie religion ne prend naissance sur ce sol aride cultivé par la raison seule. Rien n'est décourageant, nous le sentons, comme cette lente et stérile recherche. Il nous en coûte de laisser notre lecteur sous cette impression de désappointement et de vide. Nous eussions aimé, avant de terminer, à opposer à cette froide image d'une Providence abstraite, les traits familiers et chéris du Dieu de l'Évangile, qui entend la prière du pauvre, et dont la sagesse se révèle aux petits enfants. Il nous eût été doux de réchauffer au soleil de la foi nos membres et nos cœurs glacés par cette longue station dans une atmosphère décolorée de la raison pure. C'est une consolation qui ne nous est pas encore permise. Nous n'en avons point encore fini avec l'argumentation de M. Simon. Il nous faut étudier encore quels rapports il nous promet d'entretenir avec Dieu dans une destinée future, et sous quelle forme extérieure il nous permet de traduire dès ici-bas les sentiments que son Dieu nous inspire. L'*Immortalité* et le *Culte* font le sujet de ses deux derniers livres. Ce sera pour nous aussi l'occasion de nouveaux développements.

III

Rappelons d'abord quel point nous a conduits, ou plutôt dans quel vide nous a laissés la recherche que nous avons entreprise à la suite de M. Jules Simon. Voulant fonder une religion tout entière, à l'aide des seules notions que la raison fournit, nous avons dû faire passer par la filière d'un rigoureux examen l'idée rationnelle de Dieu, telle que, suivant cet éloquent interprète de la raison, l'intelligence humaine, par ses seules forces, peut le concevoir. Pour aborder cette idée divine, nous sommes d'abord remontés jusqu'aux sources mêmes de la métaphysique, jusqu'aux régions inconnues et sereines où habite, dans la majesté de son repos. l'Être suprême, absolu et infini. Puis nous avons interrogé le spectacle de la nature, pour y admirer la sagesse providentielle de son auteur. Nous avons beaucoup appris, sans doute, mais peu profité de cette double tentative. Ni le Dieu de la métaphysique ni le Dieu de la nature, interprétés par M. Simon, ne nous ont semblé propres à devenir l'objet d'une religion véritable dans le sens rigoureux du mot et dans toute l'étendue de la pensée qu'il renferme.

Le Dieu métaphysique, dans son immuable grandeur, est au-dessus de toute intelligence, et par là même de toute adoration possible. Le Dieu de la nature, dont la Providence a créé et gouverne le monde, est un maître d'une infinie sagesse, mais d'une inflexible rigueur qu'aucune souffrance ne peut émouvoir et qu'aucune prière ne peut fléchir. L'un est une asbtraction inaccessible, l'autre une inébranlable volonté. Ni d'une ni d'autre part, sous aucune de ces formes diverses, ne peut s'établir entre Dieu et nous ce rapport direct et personnel qui constitue, comme nous l'avons dit, la véritable essence d'une religion. Et cette définition, nous l'avons vu aussi, n'est point une imagination arbitraire, c'est celle du bon sens et de l'usage ; c'est celle de la langue elle-même, qui appelle toute la religion un *lien*, le lien de Dieu et de l'homme, du ciel et de la terre.

Mais, dans toute argumentation, nous n'avons considéré pourtant les rapports de l'homme avec Dieu que tels qu'ils peuvent être dans son état actuel, et tant qu'il demeure sur la terre qui est le théâtre de sa vie mortelle. On peut dire, et on dira certainement, que c'est là un point de vue étroit et matériel qui fait tort à la dignité humaine. L'homme n'est borné ni à cette vie ni à cette terre. Une autre destinée l'attend, une autre demeure lui est réservée. Les souffrances dont nous nous plaignons ne sont que les traverses d'un

voyage. Au delà des limites de cette existence doit commencer pour lui la vie véritable, celle qui remplit toutes les conditions de son être, et qui ne doit pas plus laisser de vide qu'elle ne doit reconnaître de terme. De l'attente d'une vie future, des espérances qu'elle nous permet de concevoir, des épreuves qui nous sont imposées pour la conquérir, peuvent découler des rapports d'un ordre tout nouveau, qui doivent un jour nous rapprocher de Dieu, dont une enveloppe matérielle nous sépare encore aujourd'hui. L'immortalité doit mettre, dans un court délai, notre âme en contact direct avec Dieu, et, dès à présent, les sentiments qu'elle nous inspire, les perspectives qu'elle nous ouvre, ne peuvent-ils pas former un des meilleurs et des plus solides éléments d'une religion naturelle?

M. Simon le pense apparemment, car il consacre le troisième livre de son ouvrage à une démonstration éloquente, cent fois essayée, mais jamais peut-être avec autant de précision et de chaleur, de l'immortalité promise à l'âme humaine. Nous n'hésitons pas à placer ces pages au nombre des plus éloquentes qui soient sorties de sa plume : la chaleureuse générosité de son âme semble y avoir passé tout entière. Après Platon, après Rousseau, et surtout après l'Évangile, M. Simon trouve encore moyen d'émouvoir son lecteur sur l'espoir d'une autre vie. Ce ne sont pas seulement

les vieux arguments d'un matérialiste suranné qu'il écrase avec une argumentation dédaigneuse ; ce serait peu de chose : pour un maître élevé à l'école de Royer-Collard et des Cousin, un tel ennemi n'est plus à craindre. Mais M. Simon s'en est pris très-résolûment à un adversaire plus jeune, et d'autant plus redoutable pour lui qu'il est venu au monde assez près des lieux où lui-même a fait ses premières armes philosophiques. Une bonne partie de son raisonnement est dirigée à l'adresse des sectes panthéistes ; il combat très-nettement ces systèmes qui font rentrer l'âme humaine, au sortir du corps, dans le sein de je ne sais quelle substance absolue et infinie qu'ils décorent du nom de Dieu. C'est là ce que M. Simon appelle une *immortalité dérisoire*, et jamais expression ne fut plus juste et plus poignante. Promettre à l'homme, en effet, pour toute consolation, dans le déchirement de la mort, la perspective d'aller s'abîmer tout entier au fond du gouffre silencieux d'un être immense et sans nom, et d'y engloutir, sans retour, sa personnalité, ses affections et ses souvenirs, — lui annoncer qu'il se survivra, mais sans se reconnaître lui-même, comme l'atome imperceptible d'un grand tout, comme la goutte d'eau d'un vaste océan, c'est se moquer assurément, — et je ne crois pas que jamais raillerie plus amère se soit jouée des douleurs et des désirs du

pauvre cœur humain. Que m'importe, en effet, d'exister encore, si ce n'est plus moi qui existe, mais un autre, quelque grand, quelque divin, que cet autre puisse être qui vit en moi et pour moi ? Qu'est-ce que l'existence sans le souvenir et la conscience? Quelle différence entre retourner à la matière, ou rentrer, oublié et s'oubliant soi-même, dans le giron d'une substance commune, qui ne peut recevoir de moi ni déperdition ni accroissement? J'avoue, comme M. Simon, qu'en ces termes l'immortalité prétendue me serait tout à fait indifférente. Le Dieu-tout ne me paraît pas essentiellement distinct de la matière, et le retour à Dieu me semble un synonyme adouci du retour au néant. L'immortalité dont M. Simon nous parle et qu'il nous démontre est bien différente. C'est l'immortalité de la personne humaine tout entière, avec la plénitude de ses facultés, la responsabilité de ses fautes, la persistance de ses sentiments. Disons le mot : c'est la vraie résurrection chrétienne ; c'est l'homme appelé à connaître Dieu tout entier, mais sans perdre son existence distincte et personnelle ; c'est Dieu vu face à face dans le miroir de l'âme. Jamais la saine philosophie n'a tenu un plus noble langage. Ne recherchons pas de trop près si c'est bien sa langue propre qu'elle parle, si les idées qu'elle exprime lui appartiennent toutes bien légitimement, et si nous n'y retrouverions pas, nous

chrétiens, quelques accents empruntés à l'idiome de notre patrie. Ces sons chers et familiers ne déparent pas une mâle éloquence, et sont pour nos oreilles un charme de plus.

Mais l'argumentation nous presse, et nous n'avons pas le temps de nous arrêter sur ces beaux détails du livre de M. Simon. Il faut en revenir à notre éternelle, à notre impitoyable question. De cette immortalité promise et démontrée, quels rapports résultent entre l'homme et Dieu? Ce que nous avons cherché vainement dans la vie présente, la vie future va-t-elle nous le fournir? Les espérances que la raison nous fait concevoir pour l'avenir de notre âme vont-elles jusqu'à nous mettre dans cette familiarité touchante, avec la Divinité nécessaire à toute pensée religieuse? La réponse qu'on peut faire à cette question dépend essentiellement des conditions qu'on assigne à la vie future, et de la définition qu'on en donne.

Ici encore, M. Simon parle comme le genre humain et comme l'Évangile. L'âme de l'homme est immortelle, sans doute, et sa destinée se prolonge au delà de ce monde; mais cette destinée nouvelle sera heureuse ou malheureuse juste en proportion de l'exactitude que chacun aura mise à remplir ici-bas la tâche assignée, les devoirs imposés à la vie terrestre. Pour avoir droit à une immortalité bienheureuse, il faut pro-

duire, au jour de la mort, le témoignage d'une conscience pure et d'une existence passée dans la vertu. La vie présente est ainsi la préparation de la vie future ; c'est le théâtre ouvert pour la conquérir. Cette conquête n'est point sans peines, sans larmes et sans sueur. Le devoir n'est point un maître facile à servir ; le sentier étroit du bien n'est exempt ni d'épines ni de précipices. Tout se réunit, au contraire, pour faire de l'accomplissement du devoir par l'homme de bien une tâche rude et laborieuse. Du dehors ou du dedans, des circonstances extérieures ou de son propre caractère, il voit naître des difficultés ou des obstacles. Ce sont des passions qui l'entraînent : il doit les dompter ; ce sont des périls qui le menacent : il doit les braver; ce sont des souffrances qui l'accablent : il doit les subir. Considérées à ce point de vue élevé, ces mêmes souffrances dont la vie est pleine, et dont l'apparition faisait naguère le scandale de notre esprit, deviennent les épreuves de notre courage. On l'a dit cent fois, et M. Simon n'en a que plus de mérite à le redire sous des formes et avec une émotion nouvelles, la vie présente de l'homme n'est qu'un combat, et l'immortalité bienheureuse de la vie future en est le prix.

Maintenant, dans ce combat que l'homme doit soutenir par obéissance à la loi morale et en vue d'un

bonheur sans fin, l'homme, suivant le système de M. Simon, a-t-il droit de compter sur l'aide de Dieu? Dieu est le témoin, sans doute, de cette bataille généreuse, et l'antiquité disait déjà qu'il n'y a point de spectacle plus digne de ses regards : *Spectaculum dignum ad quod respiciat Deus, vir bonus cum mala fortuna compositus.* Mais doit-il en être l'auxiliaire? Il nous voit, il nous suit. Doit-il nous assister? Quand, sous la tentation qui nous entraîne ou sous le malheur qui nous opprime, nous sentons ployer nos forces morales, avons-nous le droit de demander au Dieu de M. Simon le courage qui résiste et la patience qui supporte? Il ne peut rien, nous en sommes convenu, pour éloigner le calice de nos lèvres; ce serait un miracle, et toute demande de cette nature nous est interdite. Mais peut-il au moins nous inspirer la force de dire en soupirant : Que sa volonté soit faite!

Sur ce point, il y a partage entre les docteurs ordinaires de la loi naturelle, et une grande incertitude semble régner dans l'esprit même de M. Simon. Évidemment M. Simon aimerait assez à établir, entre Dieu et l'âme vertueuse qui se débat contre les passions et le mauvais sort, un dialogue intérieur et spirituel, un échange de supplications et d'encouragements pareils à ce que nous dépeignent les livres mystiques de la foi

chrétienne. L'idée d'une grâce divine s'ajoutant à la force, ou plutôt à la faiblesse humaine, pour la mettre en mesure de tenir tête plus énergiquement aux périls et aux séductions de la vie, lui sourit beaucoup, et cette forme toute morale et comme épurée de la prière trouverait aisément grâce devant ses yeux. A plusieurs reprises il s'abandonne, avec plus d'entraînement que de prudence, à l'aspiration d'un noble cœur qui a besoin d'épancher ses peines et de renouveler ses forces dans le sein de la Divinité : « Nous pouvons, dit-il à la suite d'un passage que nous avons déjà cité, nous pouvons demander (à Dieu) la force, la résignation, la vertu; le bien de l'âme, non le bien du corps; ce qui est de notre destinée, et non ce qui touche à notre épreuve. Voilà la vraie prière, la seule permise. Ainsi nous ne dirons pas : Mon Dieu, fais-moi gagner mon procès; mais : Mon Dieu, fais que le procès soit gagné par celui qui a la cause juste, et, si je dois perdre, *fais que je supporte ce malheur* en honnête homme. » (P. 382.) Et ailleurs il ajoute, dans un très-beau mouvement d'éloquence : « A quoi nous rattacher, à qui recourir, quand le monde nous manque?... A qui se fier, quand notre amour est repoussé, quand notre vertu est calomniée, quand notre honneur est flétri? Vers qui crier contre le dédain impitoyable, contre les cœurs fermés qui rejettent le sacrifice? *Quelque*

chose en nous nous excite à lever les yeux au ciel et à rappeler Dieu à notre aide. » (P. 372.) Voilà des paroles assez significatives et assez claires, et d'où il semblerait résulter que M. Simon nous permet d'invoquer, dans le combat de la vie, l'appui moral de la grâce divine. Mais tout d'un coup, comme s'il sentait qu'il a mis le pied sur un terrain glissant qui ne le porte pas, il ajoute, en changeant de ton, que la prière ainsi comprise n'est pourtant au fond qu'un *ferme propos de faire le bien*, et une *aspiration vers Dieu*.

On dirait qu'il a entendu dans le lointain la voix austère du grand prêtre de la religion naturelle qui le gourmande et qui l'arrache à ses écarts mystiques pour le ramener aux pieds des autels dépouillés de la logique. « Je ne demande pas à Dieu, dit sévèrement Rousseau, le pouvoir de bien faire. Pourquoi lui demander ce qu'il m'a donné? Ne m'a-t-il pas donné la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir? Si je fais le mal, je n'ai point d'excuse; je le fais parce que je le veux; lui demander de changer ma volonté, c'est lui demander ce qu'il me demande; c'est vouloir qu'il fasse mon œuvre et que j'en recueille le salaire. »

A notre avis, Rousseau, à son point de vue, a raison, et M. Simon lui-même, en y réfléchissant, se gardera de lui rien contester. D'après les don-

nées qu'il a admises, l'âme humaine doit être aujourd'hui exactement dans l'éta où elle fut créée autrefois par la main de Dieu lui-même. Nul déchet, nul affaiblissement, n'est survenu en elle depuis le jour où, pour la première fois, le souffle divin vint animer la parcelle de boue dont fut formé le premier homme. Les notions de la raison seule ne nous donnent pas lieu d'affirmer qu'un affaiblissement originel et héréditaire soit venu amoindrir le rapport primitif de nos qualités différentes. Tout enfant qui vient au monde reçoit donc une âme parfaite dans ses limites et dans son espèce; pleinement appropriée, par conséquent, à la destinée qui lui est réservée, toute préparée pour la tâche qu'elle doit remplir.

De plus, d'après les données que M. Simon puise dans sa raison, le bonheur auquel l'âme humaine est destinée au delà de cette vie mortelle, et vers lequel elle doit tendre, n'est point une béatitude surnaturelle dont elle ne puisse jouir qu'en étant élevée au-dessus d'elle-même et transformée dans son essence. C'est un bonheur, au contraire, approprié à sa nature, conforme à ses besoins, et qui doit être conquis par un effort proportionné à ses forces. Tout est en équilibre et en parfait rapport pour elle : les facultés reçues, l'obstacle à surmonter, le but à atteindre. Dès lors quel droit aurait-elle d'attendre, et quel besoin

d'obtenir un appui étranger, un supplément aux forces dont elle dispose par elle-même? Pourquoi demander, quand on a tout ce qui suffit? Pourquoi une armée, mise en campagne avec une pleine fourniture d'hommes et de munitions, se retournerait-elle à la première vue de l'ennemi pour demander du renfort à son général? Pourquoi un ouvrier jeune et valide, pour soulever un poids de dimension moyenne, proportionné à la vigueur de ses épaules carrées, irait-il prier son maître de mettre la main au levier avec lui? En tout cas, s'il fait cette prière superflue, le maître, n'ayant rien promis, a les meilleures raisons du monde pour tout refuser [1].

Tout cela, dans les données de M. Simon, nous semble rigoureux et incontestable. Il n'y a, il est vrai, qu'un malheur, c'est que l'expérience intime de tout homme sincère ne s'accorde guère avec cette régularité théorique. En effet, va dire plus d'un lecteur surpris, je ne sens point en moi-même cette harmonie paisible des facultés, cet équilibre des épreuves et des forces qui devrait caractériser la perfection de l'œuvre divine. Quand j'examine le fond de mon âme, je ne me trouve point, assurément, tout à fait indigne du Dieu qui

[1] Voir, sur les conditions nécessaires pour justifier philosophiquement la grâce divine, note D.

m'a fait, ni complétement incapable de remplir la tâche qu'il m'impose. J'ai, il est vrai, de nobles facultés qui aperçoivent et admirent la vérité ; j'ai de généreux instincts qni me portent au bien ; j'ai des sentiments qui m'élèvent. Mais tout cela est mélangé à des mouvements honteux et bas, et comme à des vapeurs épaisses qui montent de la terre dont je suis sorti. Et ce qui manque à ce mélange de dons célestes et de qualités matérielles, à cette combinaison de chair et d'esprit, c'est précisément ce que Dieu, ce semble, aurait dû y mettre en en préparant les éléments ; c'est l'ordre, c'est la proportion, c'est la règle. Rien n'est en ordre dans mon âme : tout est déréglé, tout déborde. Aucun de mes sentiments n'est en rapport ni avec son objet ni avec son but. Appelé à passer sur terre quelques courtes années au travers de biens périssables et de maux éphémères, et à jouir ensuite du bonheur sans fin de la contemplation divine, je devrais, semble-t-il, n'éprouver pour les choses qui passent et qui finissent qu'un goût passager et fini comme elles, et réserver pour la source qui coulera sans cesse toute la soif de mon âme. C'est le contraire que je trouve en moi : j'ai pour les biens de la terre une passion sans relâche, souvent trompée, jamais éteinte ; les choses éternelles ne m'inspirent que de rapides éclairs d'enthousiasme qui traversent une langueur habituelle. Mes instincts

ne semblent même, nulle part, mis en proportion exacte avec les conditions de ma vie, qu'ils ont pour tâche d'assurer. Ils devraient, dans leur cours modéré, pourvoir à la conservation de mon être et à la propagation de ma race : grossis comme des torrents un jour d'orage, ils dévastent le sol même qu'ils devraient nourrir. J'ai une volonté, sans doute, pour les contenir ; mais quelle reine débile et facilement découronnée ! Dès que l'orage des passions s'élève, sa voix n'est plus entendue. A faire le mieux, elle ne peut contrôler et régir que mes actions. Tous mes sentiments, toute la partie spontanée de mon être lui échappe. Elle peut contraindre ma main à faire le bien : elle ne peut forcer mon cœur à l'aimer ; et c'est précisément (chose étrange et déplorable), c'est cet amour qui me manque. OEuvre de Dieu, enfant du ciel, je devrais aimer ma patrie et mon père, et je n'éprouve pour eux ni regrets ni tendresse. Ah ! si j'aimais mon devoir, que je l'accomplirais aisément ! Mais il me fatigue, il me dégoûte, il me répugne ; et, lassé moi-même de ces dégoûts, dépité de cette force d'inertie d'un cœur corrompu, vous ne voulez pas que je puisse me retremper à la source même de tout amour, et demande à Dieu de mettre un cœur nouveau dans ma poitrine : *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis !*

Non, répond la religion de M. Simon : de cette corruption trop réelle et trop sentie de votre cœur, de cette débilité trop visible de la volonté libre, je n'ai point d'explication à vous donner. Ne me demandez donc point un remède au mal dont j'ignore la cause. J'aime mieux prendre le parti héroïque de le nier carrément. Vous me dites que vous ne sentez point vos forces à la hauteur des épreuves auxquelles elles sont mises, et qu'un auxiliaire vous est nécessaire : je vous réponds que cela ne peut être, et que mes raisonnements sont là qui le prouvent, et je vous laisse dans cet embarras. Vous me demandez un aide pour rester fidèle à la vertu dans les peines ou les entraînements de la vie : je n'en ai point à votre service. La mer est grosse, j'en conviens ; votre esquif est bien léger ; la nuit a bien peu d'étoiles, les vagues qui s'agitent vous cachent la côte et le fanal. Faites voile, ramez, nagez comme vous pourrez. Dieu vous attend au port ; mais ne comptez pas qu'il envoie à votre rencontre un bâtiment de secours pour vous sauver.

Nous marcherons donc seuls et sans autre consolation que notre vertu dans l'existence : seuls aussi nous arriverons, chargés du fardeau de nos fautes ou de nos mérites, à la porte de l'éternité. C'est donc là enfin que nous entrerons avec Dieu dans ce rapport direct si longtemps et si vainement cherché. Le premier entre-

tien qui nous est permis avec lui sera le dialogue solennel du juge et de l'accusé. C'est au jugement dernier et sur son tribunal que nous apprendrons à connaître Dieu. Nous comparaîtrons devant lui pour rendre compte de nos actions. Aux méchants le châtiment, aux bons la récompense ; cela va sans dire. La répartition des biens et des maux sera mise enfin, ce jour-là, en proportion rigoureuse avec les vertus et les vices. La conscience sera soulagée et la justice sera vengée des prospérités passagères du crime et des épreuves imméritées de l'innocence. M. Simon attend ce beau jour avec une noble confiance : il le décrit avec une pieuse et paisible émotion. A la pensée du jugement divin, nulle inquiétude ne traverse son âme. Oserons-nous lui demander sur quel fondement il appuie cette assurance, et confesser humblement que nous ne la partageons pas ? Une question importante, et que M. Simon paraît ne pas avoir aperçue, corrompt toute notre sécurité.

Qu'une immortalité bienheureuse soit promise à l'homme de bien, nous n'en doutons nullement, et nous en félicitons sincèrement tous ceux qui, en mourant, peuvent se rendre le témoignage qu'ils ont rempli pleinement leur devoir ici-bas, et qu'ayant toujours bien fait, ils méritent d'être à toujours bien traités. Mais qu'arriverait-il si, par hasard, nous n'étions pas de ce

nombre-là? si de notre mémoire sévèrement interrogée, si de notre conscience sondée dans ses retraites cachées, s'élevait un témoignage accusateur? si les sombres clartés de la mort, éclairant d'un jour nouveau la route que nous avons sillonnée, ne nous faisaient apercevoir qu'une jeunesse emportée par le tourbillon des sens, un âge mûr distrait par les calculs de l'ambition, une vieillesse appesantie par les soucis de la maladie et les glaces de l'âge? peu de pensées pures et d'actions charitables, partout une poursuite égoïste de jouissances, de réputation, d'intérêt? si, comptant, dans le bagage de nos souvenirs et de nos sentiments, tout ce que nous devons laisser de ce côté de la tombe et tout ce que nous pouvons emporter sur l'autre rive, nous nous trouvions à peu près dépouillés et les mains vides? Si cependant la vie nous échappe, et que nous n'ayons plus ni loisir ni force pour expier le mal fait et regagner le temps perdu, quelle ressource nous restera-t-il? à quel espoir pourrons-nous encore nous rattacher? Notre conscience nous juge; elle pressent déjà la condamnation divine : peut-elle encore la prévenir? Y a-t-il, dans la religion de M. Simon, des cris de miséricorde, y a-t-il des aveux, des larmes, des brisements de cœur, des humiliations volontaires, des confessions désespérées qui puissent fléchir le Dieu de justice?

Le Dieu de la *Religion naturelle* récompense la vertu, punit le vice : voilà qui va bien. Mais est-il sûr qu'il pardonne au repentir?

La demande, sans doute. vaut la peine qu'on la fasse et qu'on y réponde. Eh bien, on ne le croira pas plus aisément que nous ne l'avons cru nous-même : nous avons feuilleté, à plusieurs reprises, le livre de M. Simon, nous l'avons relu et relu, nous en avons pesé toutes les phrases, et il nous a été impossible d'y trouver non-seulement une réponse formelle, mais la moindre allusion à cette formidable question. Dans ce livre tout entier, consacré à la démonstration de l'immortalité de l'âme, à la description de la destinée future de l'homme, il semble que M. Simon n'ait jamais présentes à la pensée que deux sortes de personnes : des coupables, dont il ne parle que pour les flétrir; des gens de bien éprouvés, dont il exalte les espérances. Mais des criminels repentants, il n'en est question nulle part. La pitié, le pardon, le repentir, sont absents, même de nom, du ciel de M. Simon. De justice, on nous en entretient toujours; de miséricorde, pas le mot. Je suis resté, j'en conviens, confondu de cet étrange oubli, et tenté de me demander avec quels hommes parfaits ou dépravés, au sein de quel concert de vertus ou dans quel abîme de vices, dans quel paradis ou dans quel enfer avait donc vécu l'auteur de

la *Religion naturelle*. Devons-nous croire qu'il n'a jamais trouvé sur sa route que des justes sans tache ou des coupables désespérés? N'a-t-il jamais entendu parler d'une troisième classe d'êtres humains, qu'on appelle les pécheurs pénitents?

Hélas! nous craignons bien que le silence de M. Simon ne soit la prudente abstention d'un homme charitable qui ne veut point affliger son lecteur, et qui n'a rien de consolant à lui dire. Car, à y regarder de près, il nous est impossible de concevoir ce que sa religion naturelle, avec le petit nombre de principes dont il l'a pourvue et dans lesquels ses mouvements sont enfermés, peut laisser d'espérance au pécheur effrayé et contrit que pénètrent le regret de ses fautes et la terreur de leur châtiment.

Posez, en effet ces trois principes :

L'homme a toutes les forces nécessaires pour faire le bien : il a été créé avec tous les moyens de l'accomplir, et n'a perdu sur la route aucune de ses armes : *S'il fait le mal*, comme dit Rousseau, *c'est qu'il le veut, et il est sans excuse.*

Dieu est invariable dans ses voies, et gouverne le monde par des lois générales auxquelles il ne fait pas d'exception.

Une de ces lois, et la plus sainte de toutes, a attaché à toute infraction volontaire du devoir un châti-

ment mérité. Ce n'est point là seulement comme les lois physiques, un principe d'ordre et de bonne administration, destiné à maintenir la régularité de l'univers et la perfection de l'œuvre divine. C'est une loi de justice qui s'impose à la conscience humaine bien avant d'être confirmée par l'observation. Elle est gravée dans notre cœur en des traits si forts, elle paraît empreinte d'un tel cachet de nécessité, que des philosophes ont pu dire, sans blasphémer, que, dans sa généralité, elle oblige Dieu lui-même, et qu'il n'est Dieu qu'à la condition d'être juste, ou, pour mieux parler, parce qu'il est la justice même.

Où trouver maintenant, dans cet enchaînement rigoureux de propositions, dans cette suite d'anneaux serrés, le moindre interstice par où l'idée de pardon puisse se glisser? Comment pardonner quand il n'y a point d'excuses à alléguer pour le coupable, et qu'il est interdit d'apporter à la justice aucune dérogation exceptionnelle? Ces principes s'élèvent autour du pécheur comme l'enceinte de fer d'un cachot : au travers de leur étroite soudure, aucune lueur d'espérance ni de pardon ne peut passer. Redoutable conclusion! Le Dieu de la *Religion naturelle* est donc un Dieu qui ne pardonne pas. Pas plus au dernier jour de notre vie que pendant tout son cours, pas plus pour notre salut éternel que pour notre bonheur présent, ou pour le

développement de notre vertu, il ne nous est permis de lui adresser notre humble prière. Dans le gouvernement du monde, il est enchaîné par les lois physiques qu'il a posées lui-même; dans le règlement du sort définitif des hommes, il n'est que l'interprète strict et l'exécuteur passif de la justice. Une froide abstraction s'interposera donc toujours entre lui et nous! Nous disions naguère qu'on pouvait aussi bien l'appeler la nature que la Providence; appelons-le aussi la justice : le nom d'une idée abstraite est ce qui convient le mieux à cet être qui procède toujours par des règles prédéterminées, et chez qui nous ne saurions jamais apercevoir aucun sentiment, aucun intérêt, aucune émotion personnelle. Hommes, faibles hommes, consciences travaillées et troublées, cœurs souillés par les passions, femmes infortunées qu'égara la fougue d'une tendresse impétueuse; mères qui, laissées sur la rive, suivez d'un regard effrayé vos fils emportés au hasard sur la mer des passions; pères dont le front sillonné de rides rougit de leur déshonneur, malheureux ou coupables de tout rang et de tout âge, vous savez déjà que la religion de M. Simon est une religion sans prières pour la faiblesse; retenez encore ceci pour ne pas l'oublier : la religion qu'on vous propose est une religion sans pardon pour le repentir.

Je sais bien que ce n'est point sous cet aspect impitoyable qu'on est accoutumé à se représenter le Dieu de la religion naturelle. Les dévots ordinaires de cette religion prétendue (au nombre desquels nous ne comptons point le généreux adepte qu'elle trouve aujourd'hui par hasard) ont, au contraire, l'habitude de se faire une idée beaucoup plus riante de leur divinité. Il y a un Dieu de la religion naturelle, fort en renom dans les romans et même dans les chansons, dont la sévérité n'est pas le défaut, dont la compassion et même quelque chose de plus, la complaisance, paraît être le caractère principal. C'est un Dieu bénin et paternel qui, non-seulement prend en pitié les faiblesses humaines, mais, comme un bon père de comédie, regarde même en souriant les ébats du vice aimable. Il y a le Dieu des bonnes gens, déité d'humeur enjouée, qu'on invoque le verre en main, et qui fait mûrir les vendanges. Nous avons aussi le Dieu déclamatoire des amants, celui aux yeux de qui la passion tient lieu de vertu, et dont tous les héros des romans modernes mêlent le nom à l'ivresse de leurs voluptés impures, aux élans de leurs amours adultères. La bonté de Dieu, la miséricorde de Dieu, sont des lieux communs courants de religion à l'usage de ceux qui n'en ont guère ; on a retenu cela du catéchisme, et on le répète comme un axiome commode, dont on ôte tous les correctifs,

toutes les restrictions salutaires. On garde le pardon en ayant soin d'omettre la pénitence, et l'on arrive ainsi parfois à faire de Dieu trois fois saint le confident de nos passions, et presque le complice de nos égarements. Mais je ferais tort à M. Simon si je supposais qu'il n'éprouve pas pour ces profanations du nom divin la même indignation que le chrétien le plus sévère. Moraliste pur et logicien rigoureux, il n'est point accessible à de telles complaisances. Il sait comme nous que Dieu est bon, sans doute, mais qu'avant tout il est le bien lui-même : tout contact avec le mal répugne au fond même de sa nature; il est tendre, mais il est pur; et rien de souillé ne peut subsister devant ses regards. Devant ce foyer ardent de sainteté, toute impureté fond comme la cire et s'évanouit comme la fumée. Cette pureté jalouse est commune au Dieu de M. Simon et au Dieu de l'Évangile. Seulement, tandis que le nôtre a payé d'un prix divin et sanglant le droit de faire miséricorde sans cesser d'être rigoureusement juste, la religion de M. Simon, qui ignore ces mystères de la toute-puissance et de l'amour, laisse son Dieu enfermé et comme paralysé dans sa justice! C'est un Dieu qui n'a pas le plus beau des attributs de la royauté : le droit de grâce [1].

[1] Voir note E.

Tout homme qui n'aura pas accompli pleinement son devoir en cette vie ou pleinement expié le mal qu'il a fait, est donc condamné sans rémission au tribunal de M. Simon. Or, maintenant, M. Simon est lui-même l'auteur d'un traité sur le devoir qui fait partie du petit nombre de livres très-sérieux qui ont eu, de nos jours, un succès populaire; nous ajouterons même, malgré de graves lacunes, habilement signalées dans ce recueil même, que ce succès fut mérité. Ce livre, d'une morale honnête et même rigoureuse, ne contient pourtant aucune maxime empreinte ni d'un ascétisme austère ni d'une mystique exaltation de sainteté. Ce n'est point une morale d'exception faite pour quelques âmes d'élite, adressée à des stoïciens farouches ou à des moines contemplatifs. C'est une morale accessible, imposée même au commun des hommes; c'est la morale de tout le monde, celle sans laquelle on n'est pas tenu pour un galant homme dans le cours ordinaire de la vie. Ce ne sont point des conseils, ce sont des préceptes.

Eh bien, je prierai volontiers M. Simon de relire avec soin son propre livre, puis d'en faire, non pas à lui-même (à Dieu ne plaise que je sois si indiscret!), mais aux plus gens de bien qu'il a pu rencontrer dans son existence, une application exempte de sévérité outrée et d'humeur misanthropique, mais préservée aussi

de cette indulgence banale qui fait le fond des jugements courants de l'opinion sociale. Je le prierai, laissant de côté toute prévention favorable, d'examiner toutes les vies dont il connaît le détail avec la froide impartialité, mais aussi avec l'inexorable rigueur du juge ; de ne rien surfaire, mais de ne rien passer ; de s'abstenir également de supposer et de pardonner le moindre tort. Puis, cette balance exacte établie, ce compte en partie double bien dressé, qu'il veuille bien se représenter combien son jugement est loin d'égaler en délicatesse morale et en perspicacité sévère celui de l'Être saint, pour qui le cœur de l'homme est un livre ouvert ; qu'il veuille bien considérer que, tandis que son regard à lui s'arrête à l'apparence et comme à l'écorce des actions, l'œil de Dieu pénètre dans les replis cachés de tous nos sentiments ; qu'il suffit qu'à l'acte le plus honnête se mêle le moindre mobile d'amour-propre, de vanité ou d'égoïsme, pour en corrompre à l'instant tout le mérite aux yeux de Dieu, comme la plus légère vapeur ternit l'éclat d'un or pur ; que Dieu sait, que Dieu voit non-seulement ce que nous avons fait et dit au grand jour, mais ce que nous avons voulu et rêvé dans l'ombre ; qu'il a entendu toutes les paroles expirées sur nos lèvres, tous les désirs refoulés dans notre poitrine, tous les sanglots étouffés sous le chevet de nos lits. Puis, qu'il se représente, au grand

jour du jugement, tout ce bas-fond de l'âme montant à la surface et montré à la lumière, l'homme apparaissant nu devant Dieu, comme il ne s'est jamais fait voir, comme il rougirait de se montrer à ses semblables, et puis je m'en rapporte à lui pour me dire à combien d'êtres humains s'appliquent les espérances de récompenses méritées qu'il nous développe, pour combien la pure, la stricte justice, telle qu'on peut l'attendre du Dieu de la *Religion naturelle*, est un sujet de confiance et non d'effroi.

Non, ce n'est pas seulement le misanthrope chagrin, le disciple impitoyable de Calvin et Knox, le janséniste empressé de damner ses semblables, c'est le spectacle du monde, c'est l'aveu de la conscience, c'est l'histoire entière du genre humain qui crient : Toute chair est corrompue ; il n'y a pas de juste, pas même un seul. C'est le chœur de l'humanité entière qui répète : *Si iniquitates observaveris, Domine, Domine, quis sustinebit?* Mais ce *Miserere* douloureux, qui sort des entrailles de tout homme, qui s'échappe de ses lèvres glacées par la mort, ne monte point au trône du Dieu de la *Religion naturelle*. Son métier, à ce Dieu, est au contraire d'observer les péchés des hommes, et d'en dresser l'ineffaçable registre. Les nuages où il est caché ne s'ouvrent que pour laisser passer la foudre et les éclairs. Étonnez-vous ensuite que l'humanité n'ait ni

attrait ni empressement à son approche, qu'elle craigne jusqu'au son de sa voix, et qu'elle dise en tremblant comme les Israélites à Moïse : « Que Dieu ne nous parle « pas, car nous mourrons ! »

Nous pourrions arrêter là cette longue étude. Il semble, en effet, que notre démonstration soit complète et que nous ayons épuisé tous les moyens que M. Simon nous offrait pour mettre l'intelligence et l'âme humaine en communication avec Dieu. Tous ces moyens ont été successivement convaincus d'une égale impuissance. Le Dieu que sa raison nous démontre nous ignore, le Dieu que son observation découvre nous dédaigne, le Dieu que sa conscience attend et pressent nous condamne. Cette Divinité indifférente ou impitoyable ne nous connaît que pour nous faire sentir sa justice. Le problème vital que nous avions posé à M. Simon est donc définitivement résolu. Sa religion n'établit pas de rapport entre l'homme et Dieu, elle ne remplit pas la condition d'une religion véritable.

Qu'aurions-nous de plus à ajouter ? Ce qui est vrai de chaque individu, dans un corps, peut s'affirmer nécessairement du corps entier. Si chaque homme, pris en soi, ne peut trouver, pour son propre compte, aucune relation directe ou rassurante avec Dieu, à plus forte raison les hommes, pris en société et en

masse, sous forme de nation, de cité ou d'État, ne peuvent-ils entrer dans de telles relations. Si la prière est interdite au fidèle de la religion naturelle, le culte, qui n'est que la prière commune et publique, disparaît aussi du même coup. Le culte est la forme collective, l'expression extérieure, l'image sensible des rapports de l'homme avec Dieu. L'ombre disparaît avec le corps ; où il n'y a point de réalité, il ne saurait y avoir d'image.

Aussi la quatrième partie du livre de M. Simon, qui traite spécialement du culte, se trouve par là même réfutée ou plutôt évanouie par avance. Et aussi bien, il faut le dire, il ne paraît y attacher lui-même qu'une assez légère importance. A part une courte discussion sur la prière, que l'ordre des idées nous a contraint de devancer, ce livre semble plutôt destiné à démontrer le genre de culte que la raison naturelle ne peut permettre que celui qui lui reste et qu'elle autorise. Ce compte négatif est fait d'une façon concluante. M. Simon passe en revue, dans un examen scrupuleux, toutes les formes de culte qui lui paraissent incompatibles avec sa religion naturelle, et ces formes sont, à peu de chose près, toutes celles dont l'usage est connu ou imaginable. La religion naturelle ne peut, suivant lui, avoir ni sacrement ni signe extérieur qui serve de ralliement à ses sectateurs et d'ini-

tiation à leur croyance (ch. IV, § 2). Acte libre, soumission tout intérieure de la conscience, elle ne comporte aucun engagement verbal, et ne peut se revêtir d'aucun uniforme. La religion naturelle n'a pas de prêtre : le sacerdoce suppose une autorité humaine, fondée sur une délégation divine. La religion naturelle ne reconnaît pas de tels mandats. Elle n'a pas davantage de rites solennels ou de cérémonies. Ses fêtes religieuses seraient ridicules; elles ne pourraient avoir qu'un caractère politique et officiel, elles ne s'accompliraient qu'en vertu d'un décret de l'État ; la religion naturelle ne reconnaît pas de telle mission à l'autorité civile. « Tout temple, dit textuellement M. Simon, qui n'appartient pas à une religion positive est vide, c'est le Panthéon. » Que reste-t-il après tant de négations? Des bonnes œuvres, des aumônes, des conversations pieuses sur les grands sujets de philosophie. C'est abuser évidemment des mots que de donner à de tels actes le nom de culte. A ce compte, tout serait culte, le soin de la famille, l'éducation des enfants, les devoirs publics du citoyen. Les vertus morales peuvent être la conséquence du sentiment religieux, elles n'en sont point l'expression directe. Habituellement unies à une ferveur pieuse qui les produit et les échauffe, on les en voit pourtant parfois séparées. Des athées, des matérialistes, ont rempli parfois tous

ces devoirs dans leur pureté et leur rigueur. Il n'y a d'acte de culte, à parler rigoureusement, que celui qui contient un hommage direct adressé à la Divinité. En ce sens, de tous les actes de culte que M. Simon admet comme conciliables avec la religion naturelle, un seul nous paraît mériter véritablement cette qualification, c'est le serment qui prend Dieu à témoin de l'accomplissement d'un devoir politique ou judiciaire. M. Simon a la religion du serment, et en a fait noblement preuve. Ce n'est pas nous assurément qui le blâmerons d'une telle susceptibilité, mais il ne faudrait pourtant pas la pousser trop loin, ni arriver à cette conclusion un peu plaisante qu'un sectateur de la religion naturelle qui n'est ni membre d'un conseil général ni témoin en police correctionnelle n'a guère d'occasion de faire un acte de culte en sa vie.

Laissons donc en paix cette dernière partie du livre de M. Simon, dont lui-même, je le répète, a l'air de faire assez facilement bon marché. Un seul point nous y a paru digne d'attention, parce qu'il ouvre sur l'état réel des esprits auxquels M. Simon s'adresse, et sur les conséquences vraies de sa doctrine, un jour triste, mais clair, qui confirme tout ce que nous venons d'avancer, et qui peut nous servir, en terminant, à la fois à bien déterminer le caractère et à prévoir la destinée de la religion naturelle.

« C'est une question, dit M. Simon avec sa bonne foi accoutumée, de savoir si l'on peut et si l'on doit se mêler aux exercices d'un culte positif, lorsqu'on n'a pas d'autres croyances que la religion naturelle... Ne pouvons-nous, comme les philosophes de l'antiquité, entrer dans les temples et prendre part aux prières, sans accepter entièrement le dogme? Je vois un temple ouvert : j'y entre sans savoir si c'est une église catholique ou un temple protestant. J'y vois une congrégation recueillie; j'entends un ministre qui prêche une morale saine : après le sermon, l'assemblée se lève et chante un cantique. Ne puis-je m'asseoir à ces exercices et goûter ainsi la douceur d'adorer Dieu publiquement, sans faire par cela seul acte d'adhésion à des doctrines dont les principes me sont d'ailleurs inconnus? » (P. 437.) Puis, constatant combien il est habituel aux croyants de la religion naturelle d'avoir cette déférence pour les usages communs de leur pays, M. Simon paraît assez embarrassé de la sentence qu'il en doit porter. Il la condamne en principe pur, sauf à la justifier habituellement en pratique. D'une part, sa franchise naturelle répugne, avec une délicatesse que nous trouvons excessive, à tout acte qui pourrait faire supposer plus de foi que le cœur n'en éprouve; de l'autre, il est trop dur d'ordonner aux hommes de rompre, sans retour, avec les plus

touchants usages de leur enfance, de leur famille et de leur patrie. M. Simon glisse tristement et timidement sur ce cas de conscience.

D'où vient, au fond, cette mélancolique incertitude? d'où vient même, pensons-y bien, la question qu'on pose devant nous? Quoi! voilà une religion qu'on nous offre comme suffisante, et la première chose que le prédicateur de cette religion fait, c'est de chercher quelque moyen licite d'aller prendre part au culte d'une autre! Je crois que la religion naturelle est la seule au monde qui conçoive et qui ait raison de concevoir de tels désirs. Quel est le catholique ou le protestant qui sente le besoin de faire bénir ses enfants et son mariage dans la foi juive ou musulmane? D'où vient que la religion naturelle seule est poussée, comme par un secret et irrésistible penchant, à aller chercher les consolations et l'appui, à se revêtir pour ainsi dire du vêtement extérieur et de l'uniforme d'une religion positive? N'y a-t-il pas là un aveu (d'autant plus précieux qu'il s'échappe involontairement de sa bouche), que, trop pauvre de son propre fond, il faut qu'elle vive d'emprunt aux dépens d'autrui? Cet aveu n'est que l'expression d'une dure, mais incontestable vérité. La religion naturelle ne peut, n'a jamais pu subsister seule. Depuis que le monde existe, cette prétendue religion de la nature ne s'est jamais montrée, et n'a ja-

mais régné dans cet isolement; elle n'a jamais paru qu'unie et fondue dans une religion révélée : semblable à ces plantes sans consistance et sans vie qui ne peuvent croître qu'attachées à quelque tronc aux fortes racines dont elles enserrent les rameaux et aspirent le suc. La forme épurée qu'on nous présente aujourd'hui de cette religion naturelle n'a pas plus qu'aucune autre de consistance propre et personnelle. Elle est l'enfant, elle est l'élève de la religion chrétienne, enfant toujours faible et chétif qui ne se soutient que dans les bras de sa nourrice, et qui tombe dès qu'il a la velléité puérile et mutine de s'échapper pour courir seul. En donnant à cette pensée quelques développements nouveaux sous une autre forme, nous compléterons ceux que nous venons d'offrir, et nous résoudrons, chemin faisant, quelques difficultés que nous avons pu susciter nous-même dans l'esprit de nos lecteurs, et que nous regretterions d'y laisser.

IV

Il est un fait singulier qui nous a toujours frappé dans l'histoire, et qui a toujours paru à nos yeux la preuve la plus manifeste de la nécessité de compléter,

par une révélation surnaturelle, les notions de la raison pure, et de la certitude divine de celle que le monde adore depuis dix-huit cents ans. Les grandes vérités philosophiques que M. Simon nous développe, et sur lesquelles il appuie tout l'édifice de la religion naturelle, l'existence de Dieu, la Providence, l'immortalité de l'âme, la sainte loi du devoir, ces vérités, nous l'avons dit, et nous le répétons avec le concert des docteurs de l'Église, sont des vérités rationnelles, c'est-à-dire des vérités que la raison, à elle seule, sans nul secours extérieur, peut découvrir et démontrer. Nulle révélation n'est nécessaire pour les établir : un enchaînement excellent de démonstration les déduit, une échelle solide de raisonnements s'y élève de degré en degré. Elles sont la possession propre, le patrimoine de l'intelligence humaine.

Et cependant, chose étonnante, ces vérités, qui se démontrent toutes seules, si on les abandonne à elles-mêmes, si on les laisse régner seules dans l'esprit, elles ne vont pas tarder à s'obscurcir, à s'affaiblir et à s'effacer. La raison capable de les découvrir ne semble pas capable de les conserver. A peine trouvées, elle les perd; à peine rencontrées, elle s'en écarte : elle semble réaliser à leur égard le fameux emblème des Danaïdes ou du fuseau de Pénélope. Depuis six mille ans que le monde dure, la philosophie passe son

temps à les conquérir et à les égarer, à les élever elle-même et à les démolir : c'est toujours à recommencer. Je sais qu'on a tant parlé, tant abusé du polythéisme, qu'il paraît ridicule d'y revenir encore, qu'il serait urgent de s'en taire. N'en parlons donc pas trop, j'y consens, mais à la condition qu'on ne nous forcera pourtant pas d'oublier le surprenant enseignement qui en découle. Quoi! il y a dans l'intelligence des vérités qui lui appartiennent en vertu de sa constitution propre : ces vérités ne sont rien moins que l'unité de Dieu, sa sainteté, sa spiritualité, l'immortalité future de notre âme : et, pendant quarante siècles, tout ce que la raison a fait de ces richesses intellectuelles a été de les jeter au vent et de les disperser au hasard! Des dieux multiples, charnels et impurs; pour toute immortalité, je ne sais quelle mesquine répétition de travaux et de peines de la vie présente, voilà contre quelle monnaie vile la raison, pendant quarante siècles, a changé l'or pur de son héritage! Il y a eu, je le sais, de nobles protestations, qui ont préservé de la prescription les droits de la vérité et dérouillé ses nobles armes. Mais qu'il est étrange que le titre de gloire et la prérogative souvent périlleuse de quelques-uns aient été d'avoir dit tout haut ce que tout homme, par sa nature, est en état de savoir et de comprendre! Rendons à Socrate et à Platon tous les hommages dont ils sont dignes; mais

convenons que si les vérités qu'ils ont annoncées sont, comme on n'en peut douter, des vérités de raison et de nature, il est étrange que tout être qui participe à la raison et à la nature humaine ne soit pas toujours et partout un Socrate et un Platon.

Et puis, voici le comble du prodige : il y a eu un jour qui a une date certaine dans le monde ; il y a un lieu qui a sa place marquée sur nos cartes de géographie : dans ce jour, dans ce lieu, un homme est venu au monde, puis il a vécu, et il est mort. Et, à dater de ce jour, toutes ces vérités premières, si sûrement démontrées, si facilement égarées par la raison, sont devenues fixes et certaines. A partir de ce lieu, elles se sont répandues comme portées par les nuages, et transmises avec la rapidité de l'étincelle électrique. Elles sont devenues ce qu'il semble qu'elles auraient dû toujours être, l'axiome de toute science, la règle inébranlable de toute vie. L'intelligence s'en est pénétrée tout entière; la langue même populaire s'en est empreinte; mille chants harmonieux et mille voix rustiques les ont portées vers le ciel.

De tous les prodiges qui ont suivi l'avénement du christianisme dans le monde, il n'en est aucun, à notre sens, qui semble plus incompréhensible. C'est une merveille qu'il n'est pas même nécessaire d'être croyant pour apprécier. Il semble au contraire que,

plus on est philosophe, c'est-à-dire plus on croit à la puissance et aux droits de la raison, plus on doive bien mesurer l'étendue d'une telle merveille. Que si, en effet, avant le christianisme, il n'avait existé pour l'intelligence humaine aucune vérité philosophique certaine; si, comme l'ont soutenu imprudemment quelques sectaires, c'était l'Évangile qui eût apporté aux hommes, avec la faculté de connaître Dieu, l'objet divin de cette connaissance, le coup de théâtre serait plus facilement explicable. Mais la raison existait, et la vérité lui était apparue; l'astre était sur l'horizon, et l'œil était déjà fait pour l'apercevoir. Seulement l'astre était sans rayon, et l'œil languissant s'entr'ouvrait à peine. Voilà ce qui ne s'explique pas. Quoi! ô raison de l'homme! vous pouviez déjà connaître et l'unité de Dieu et sa sainteté, et vous avez attendu quarante siècles et la parole d'un Juif pour y rendre hommage! Ce n'est qu'après tant de milliers d'années écoulées que vous avez dit, comme le patriarche, en regardant la pierre où vous aviez dormi si longtemps : Véritablement, le Seigneur était ici, et je ne le savais pas! Qu'était-il donc et quel langage vous a-t-il tenu, ce Christ qui a véritablement rendu à la nature humaine ses titres? De quelles paroles s'est-il servi pour dire à l'intelligence paralytique : Lève-toi et marche!

Nul, sans doute, ne sondera jusqu'au fond un tel mystère. Pour le pénétrer tout entier, il faudrait être dans le secret de cette volonté toute-puissante que rien n'arrête et devant qui tout plie. Tout n'est pourtant pas au même degré inexplicable même dans les miracles de la main divine, et il n'est pas impossible de se rendre compte, en quelque manière, de la transformation opérée alors dans l'esprit de l'homme par le christianisme, et de la force que la révélation chrétienne prête encore aujourd'hui aux vérités rationnelles. Si cette explication ne donne assurément pas sur tous les points une parfaite clarté, elle élève, du moins, et recule d'un degré notre ignorance. Nous avons déjà fait assez pressentir notre pensée pour n'avoir que peu de chose à ajouter afin d'être compris.

Nous avons vu, en effet, à la suite de M. Simon, par un triste mais consciencieux examen, que ces grandes vérités rationnelles qui dominent notre intelligence et sur lesquelles essaye de se fonder la religion naturelle, — toutes celles, principalement, qui regardent la nature de Dieu, existent sans doute dans notre esprit à l'état d'incontestables démonstrations logiques; mais elles n'y existent qu'environnées de problèmes épineux, et souvent effrayants, qui en troublent la possession. Aucun des attributs éminents que notre raison reconnaît en Dieu ne marche sans être accompagné d'un de ces pro-

blèmes, sans soulever une de ces questions. La perfection de Dieu entraîne son immutabilité, et pourrait sembler ainsi exclure, en certaine mesure, sa providence. Cette providence, à son tour, est contredite par le spectacle de la souffrance et du mal, qui paraissent se jouer insolemment sur le théâtre du monde. La sainteté de Dieu semble condamner sa justice à demeurer impitoyable, et cette justice sans miséricorde nous glace de terreur et pénètre, comme le tranchant de l'épée, dans la moelle corrompue de notre faible cœur. Ainsi toutes les vérités de la raison suscitent, dans la raison même, autant de perplexités qu'elles y répandent de lumières, et c'est ce qui explique la peine qu'éprouve notre esprit à les garder après les avoir conçues. Il les aperçoit, mais elles l'intimident; leur éclat l'attire, leurs menaces le repoussent; elles s'imposent à lui, mais elles l'accablent. Tour à tour épouvanté et séduit, il les fuit et les recherche. Quand il les a laborieusement élevées, il s'arrête consterné devant elles, détourne sa face, et se met lui-même à l'œuvre pour les renverser. Voilà pourquoi jamais, nulle part, on n'a vu la raison seule paisiblement maîtresse de son bien, le cultivant à son aise, le fécondant en sécurité et loin des orages. C'est là aussi le secret des plus tristes aberrations du vulgaire : lassé de porter plus longtemps en lui-même ces vérités tumultueuses qui mettent le feu au palais même

qu'elles habitent, le vulgaire aime mieux se forger des erreurs et des idoles faites à sa taille, qui le consolent un moment, le divertissent et l'enivrent.

Ces problèmes, attachés ainsi aux pas de toutes les principales vérités de la raison, et qui lui font comme un sinistre cortége, sont-ils désespérément insolubles? La raison, en s'y exerçant avec ardeur, en s'y appliquant sans relâche, peut-elle, dès aujourd'hui, en découvrir, peut-elle, pour demain peut-être, en espérer la solution? De tels essais de solution ont été faits à toute heure et sous toutes les formes depuis qu'il y a des hommes qui pensent. Ce qu'on appelle les systèmes de philosophie n'est guère autre chose que la collection des tentatives de ce genre. Oserions-nous porter sur tous une sentence sans distinction et sans rémission? Découragerions-nous ainsi, par un scepticisme railleur, la raison de faire incessamment le tour de son bien, et de travailler, sinon à en étendre les limites, au moins à en raffermir les bords? A Dieu ne plaise! Dieu nous garde de railler jamais l'effort honnête et sincère de la raison humaine! Dieu nous garde de fonder aucune espérance pour la foi sur la fatigue et le dégoût de la pensée! Parmi ces systèmes, d'ailleurs, qui ne sont, comme nous l'avons dit, que des efforts pour résoudre les éternels problèmes de la raison, il en est qui se recommandent de l'autorité des maîtres chrétiens les

plus illustres. Sur l'accord de l'immutabilité de Dieu et de sa providence, la scolastique, par exemple, pensait avoir tout expliqué. Saint Augustin et Leibnitz ont, chacun à leur manière, rendu un compte, qu'ils croient satisfaisant, de l'entrée du mal dans l'œuvre de Dieu. Nous ne serons point assez présomptueux pour récuser d'un trait de plume tant d'honnêtes génies et d'éminents hommes de bien, et, sans nous croire obligé de jurer absolument par leurs paroles, nous reconnaissons que ce serait être bien difficile que de se déclarer par avance mal satisfait de ce qui les contente.

Mais deux choses nous paraissent pouvoir être affirmées sans trop d'audace sur toutes ces solutions. D'une part, elles ne résoudront jamais tout, elles n'éclairciront jamais toutes les difficultés : toujours et partout, il restera quelque chose d'incompréhensible dans de telles questions ; quelque ombre obscurcira les bords de la vérité Si des explications rendaient compte de tout, elles changeraient la nature de l'esprit de l'homme, lequel, étant borné, ne peut embrasser la totalité des notions qui tiennent par quelque coin à l'infini. Elles devanceraient pour nous l'heure où notre intelligence sera dégagée de toute entrave corporelle et aura franchi ses limites terrestres. Nous ne sommes point ici *dans le lieu d'entendre*, dit quelque part admirablement ce Bossuet, qu'on ne peut se lasser de citer;

nous n'entendrons jamais tout. Nous avancerons sans doute dans le champ de l'intelligence, nous ne le parcourrons pas ici-bas tout entier.

En second lieu, ces solutions ne seront jamais ni faciles à comprendre ni propres à être admises et goûtées par le commun des esprits. Elles resteront d'ingénieuses argumentations faites pour des esprits d'élite, des hypothèses proposées par des savants à des curieux. Tandis que le problème est clair, pressant, populaire, la réponse qu'y donne le système de philosophie sera toujours lente à exposer, laborieuse à entendre, sujette à discussion, à distinction, à contestation. Tout homme sera en état ou plutôt sera mis en demeure de se poser la question ; peu de gens auront le temps et la force d'esprit nécessaires pour comprendre la réponse. Disons mieux : la question, c'est la nature qui la pose dans son langage que chacun entend ; la solution, c'est la science qui l'offre dans son idiome technique et relevé. Prenez, par exemple, le problème effrayant de l'existence du mal. Tout homme qui souffre demandera toujours à Dieu : O maître puissant et bon ! pourquoi m'avez-vous créé pour souffrir? C'est le cri de la nature et de la douleur. Mais répondez, comme saint Augustin, que, le mal étant la condition du fini, et le signe de l'imperfection, la nature finie ne peut être exempte de tout mal; ou bien, comme Leibnitz, que,

dans les séries diverses des futurs contingents possibles, Dieu a choisi la meilleure, ou du moins la moins mauvaise : combien croyez-vous qu'il y ait de patients qui vous écoutent?

Ainsi, quoi que fasse l'intelligence humaine et quoi que découvre la science, il restera toujours autour des vérités de la raison un ensemble de problèmes redoutables qui en rendront la possession inquiète, instable, insuffisante. La raison cheminera toujours à peu près dans l'état où se figurait être l'imagination malade d'un des plus grands hommes qui aient honoré le métier de penseur : sur une chaussée étroite et glissante, avec un abîme ouvert à ses côtés. C'en est assez pour qu'elle ne goûte pas un jour de paix véritable, et que presque chacun de ses pas soit marqué par quelque chute. C'en est assez pour qu'il lui faille, même pour être tranquille et maîtresse d'elle-même, l'appui d'un auxiliaire qui n'est pas elle. Elle est comme ces souverains toujours menacés par l'insurrection de leurs sujets, et qui, pour être paisiblement obéis chez eux, ont besoin d'avoir garnison du dehors.

D'où vient cette insuffisance de la raison, cette impuissance à la fois d'atteindre à ce qu'elle cherche et de garder ce qu'elle possède? Ne serait-ce point qu'elle n'est pas telle aujourd'hui qu'elle a été créée primitivement, qu'elle est affaiblie et blessée, et qu'étreignant

par conséquent avec moins de force la part de vérité qui lui est dévolue, elle a plus de peine à se défendre contre la part d'ignorance et d'obscurité à laquelle elle est condamnée? C'est ce que la Bible nous raconte, ce que la théologie nous développe, et ce que je n'ai point à examiner ici. Quelle que soit l'origine du fait, ce fait existe. La raison, pour conserver même les vérités rationnelles, a besoin d'un auxiliaire étranger qui lui prête appui.

Cet auxiliaire, c'est la religion révélée, c'est le christianisme qui le lui a fourni[1] : et voilà pourquoi depuis le christianisme les vérités rationnelles règnent paisiblement dans le monde; voilà pourquoi on peut être sûr de trouver chez une nation les vérités rationnelles d'autant plus affermies que la foi à la religion révélée y est plus vivante. Personne ne nous contestera cette vérité, qui a presque l'air d'une naïveté. Les hommes croient d'autant plus fermement à l'unité de Dieu, à la spiritualité, à l'immortalité de l'âme, qu'ils sont plus chrétiens. Au contraire, et ceci est encore d'expérience évidente, c'est quand le christianisme s'ébranle que les vérités rationnelles commencent à être aussi mises en discussion. C'est par les fissures de la foi que les systèmes contraires aux vérités de la raison, le pan-

[1] Voir note F.

théisme, le fatalisme, le matérialisme, se glissent. Rien n'atteste mieux la puissance de l'auxiliaire que la foi prête à la raison. Il reste à savoir de quelle nature est cet appui et par quels procédés il opère.

Pour venir en aide à la raison dans sa faiblesse, le christianisme s'est-il proposé de résoudre philosophiquement tous les problèmes que la raison se pose? Le christianisme est-il un système de philosophie analogue à celui de Platon ou d'Aristote, ayant sur les grandes questions métaphysiques tout un enchaînement d'idées propre, tout un ordre d'argumentation particulier? Les chrétiens sont-ils une école philosophique comme les Stoïciens, les Péripatéticiens ou les nouveaux Académiques? Nullement, bien qu'il puisse très-bien y avoir une philosophie chrétienne et une philosophie du christianisme; le christianisme, en lui-même, n'est point un système philosophique. Il en diffère par un trait essentiel : c'est que toute philosophie procède par voie de discussion, et s'adresse à l'intelligence, tandis que le christianisme procède par autorité, et s'adresse à la foi. Toute philosophie présente à l'intelligence une série de vérités à chacune desquelles elle lui demande d'adhérer librement et isolément. Le christianisme présente à la foi un ensemble de dogmes auquel il la somme de se soumettre d'un coup, sans discussion. Non, sans doute, que cette

autorité soit aveugle, et s'impose par habitude ou par force. Elle a ses preuves, ses témoignages, ses raisons d'être, par lesquelles elle justifie à la raison l'obéissance qu'elle réclame. Mais, ses preuves une fois faites, elle ne souffre plus qu'on la discute. Nul développement n'est nécessaire pour comprendre cette distinction; un homme me dit : Voici la vérité telle que je la conçois, jugez si vous pensez comme moi : c'est le philosophe. Un autre homme me dit : Je viens au nom de Dieu, voilà la preuve de ma délégation divine : examinez ces preuves; mais, si vous les trouvez concluantes, au nom de ce mandat, croyez ce que je vais vous dire : c'est le ministre de l'autorité chrétienne.

Le christianisme n'étant pas un système de philosophie, il n'a pas la prétention, et on ne peut pas lui demander de résoudre philosophiquement tous les problèmes qui embarrassent la raison. Que fait-il donc à leur égard et quel service leur rend-il? Dans notre humble jugement, et d'après notre expérience personnelle, voici comment nous osons l'expliquer.

En examinant tous ces problèmes, dont nous avons indiqué quelques-uns, mais que nous sommes loin d'avoir tous énumérés, il est possible, ce semble, d'y reconnaître comme deux faces différentes; il y a, si on peut parler ainsi, le côté spéculatif et purement théorique, mais il y a aussi le côté moral et pratique. Il y

a une face du problème qui n'intéresse que la curiosité de l'esprit; il y en a une autre qui éveille tous les scrupules de la conscience, et toutes les terreurs de l'âme pour sa destinée et pour son avenir. Si l'on n'envisage que l'un de ces côtés de la question, l'incertitude, l'ignorance même, ne sont point insupportables; on peut se dire assez paisiblement : Je ne sais pas, je ne comprends pas, peut-être saurai-je et comprendrai-je plus tard; en attendant, je doute et je distrais ma pensée de ce que j'ignore. Mais, si l'on aborde le problème dans l'autre sens, on ne peut s'empêcher de se dire avec effroi : Je vais peut-être me tromper sur les devoirs qui découlent de ces importantes et délicates vérités, et, si je me trompe, je vais mal faire, et, si je fais mal, je vais périr. La difficulté devient ainsi, d'abstraite et générale qu'elle était d'abord, personnelle, intime, et, pour ainsi dire, domestique. Ce n'était qu'un embarras d'esprit, elle devient une angoisse de conscience; l'embarras ne me gênait pas beaucoup, l'angoisse m'oppresse, il faut à tout prix m'en délivrer.

C'est cette distinction qui donne, suivant nous, le secret du service principal que la foi rend à la raison; elle est si importante, qu'il faut y insister un peu. Des exemples la feront mieux comprendre, et nous n'aurons pas besoin de sortir de ceux-là mêmes dont l'ex-

position a déjà attiré l'attention et peut-être fatigué la patience de nos lecteurs.

La question de savoir, par exemple, comment Dieu, étant immuable, a pu créer et peut gouverner le monde par une providence de détail, est assurément un très-beau et très-intéressant sujet de méditation. Mais, tant que je l'envisage exclusivement dans le domaine de la spéculation pure et de la métaphysique, je puis à mon gré l'agiter et l'oublier, la prendre ou la laisser, à peu près comme le théorème de Sturm ou le binôme de Newton. Je ne saurai pas à quoi m'en tenir, voilà tout; je n'en veillerai pas moins à mes affaires, je n'en remplirai pas moins mes devoirs de père et de citoyen. De même, si j'examine avec l'œil du naturaliste et du géologue le spectacle que la création me présente, j'y remarquerai avec surprise moins de perfection que je ne devais attendre de l'œuvre d'un Dieu parfait; j'y verrai l'orage dévaster les moissons, et les races animales, créées ennemies l'une de l'autre, se soutenir par la ressource sanglante d'une destruction mutuelle; cela me surprendra : je ne saurai trop comment m'en rendre compte; mais, après un moment d'examen, je renoncerai à pénétrer ce mystère, et je poursuivrai le cours de mes observations et de mes occupations ordinaires.

Mais tout d'un coup cette pensée vient dans mon

esprit : si Dieu, en raison de son immutabilité, ne gouverne pas le monde où je vis, si ce monde ne peut même pas attirer sa pensée, Dieu ne m'aime donc pas, moi l'un des moindres êtres que la terre porte à sa surface! Je suis alors, à mon tour, dispensé de penser à lui et de l'aimer : je puis m'absorber dans la poursuite des choses sensibles et dans les soins de la vie présente. S'il gouverne le monde, au contraire, il doit l'administrer dans les moindres détails, et déployer dans sa vigilance pour chacun des êtres qui le composent les trésors infinis de sa bonté. Dieu m'aime donc en ce cas, et, par une juste réciprocité (qui, de la part du Créateur envers sa créature, n'est pas une exigence excessive), il demande, il réclame tout mon amour : il ne m'a fait alors que pour l'aimer. Si je ne l'aime pas, s'il ne remplit pas mon âme, ma destinée est manquée ici-bas et compromise pour l'avenir. Je ne sais plus où elle tend ni ce qui l'attend. De cette interrogation : Dieu m'aime-t-il? dépendent dès lors toute la direction et tout l'espoir de notre existence, et c'est ainsi qu'un problème, indifférent tout à l'heure, et auquel je n'attachais que le regard d'une curiosité insouciante, s'illumine tout d'un coup d'un sombre éclat, et devient pour moi la question vitale et suprême. Puis, à côté de ce premier doute, vient se placer celui-ci, qui n'est pas moindre : puisqu'il y a du

mal dans la création, Dieu ne paraît donc pas aussi bon que je me plairais à me le représenter. Ce mal m'atteint, il me tourmente : je n'aperçois pas toujours une entière justice dans la répartition des biens et des maux. Dieu serait-il injuste, par hasard ? Au lieu d'être l'enfant d'un Dieu paternel, serais-je l'esclave et le jouet d'un maître indifférent et capricieux? Alors quel sort est le mien? quel présent m'environne et quel avenir s'ouvre pour moi ?

Voilà le côté moral, personnel et pratique des problèmes dont la philosophie pure n'envisage que le côté général, abstrait et spéculatif. Mais il en est un, solennel et suprême, chez qui cette application personnelle domine tellement, qu'elle absorbe et efface toute autre considération. C'est, pour ainsi dire, le nœud de ma vie tout entière : c'est le secret fatal dont elle dépend. Le mal que je vois dans la nature, je le retrouve en moi-même. Il est douleur au dehors : en moi je le nomme péché. Je suis pécheur, et Dieu est saint. Rapprochez ma nature criminelle de la sainte substance de Dieu, et à l'instant je vais périr. Je suis trop corrompu pour faire le bien, et Dieu est trop pur pour supporter le mal. Mettez ensemble ces deux extrémités, et ma condamnation est certaine. Dieu veut-il me faire miséricorde? Tout homme qui a aperçu ce problème et qui s'en est fait en lui-même l'application

demeure les yeux fixés sur lui comme l'accusé sur la porte mystérieuse qui doit s'ouvrir pour laisser passer le verdict de ses jurés. On peut fermer quelque temps à ce doute l'entrée de son âme; mais, dès qu'il y a pénétré sous une forme sensible, non, quel que soit le vertige de l'indifférence humaine, quel que soit le tourbillon de la frivolité sensuelle, non, il n'en peut plus sortir.

On pourrait prendre ainsi successivement presque tous les problèmes que la raison se pose et que la philosophie discute. On verrait qu'à la difficulté purement théorique qu'ils présentent, et qui ne touche qu'un petit nombre d'esprits, et encore assez légèrement, se joint une inquiétude et une angoisse morale à laquelle personne n'échappe, et dont ceux qui sont atteints ne peuvent se délivrer. Eh bien, ce que fait le christianisme dans son rapport avec ces problèmes, ce n'est point de résoudre complétement, par la voie du raisonnement, toutes les difficultés théoriques; mais c'est d'apaiser souverainement, par la voie de l'enseignement et de l'autorité, toutes les inquiétudes morales qui en découlent. La révélation ne délivre point l'entendement de toutes ses obscurités, mais elle soulage la conscience de ses scrupules et de ses fantômes. A cette question que l'intelligence se fait : Comment cela se peut-il? elle ne se pique pas toujours de satisfaire;

mais à celle-ci, qui se dresse devant la conscience : Que dois-je faire, et que va-t-il m'arriver? ses dogmes font une réponse claire, précise et rassurante. Elle ne dit point ainsi à l'homme tout ce qu'il aurait la curiosité de comprendre; mais elle ne lui laisse rien ignorer dès qu'il a besoin de savoir pour agir et pour espérer. Et c'est ainsi que, délivrant la raison de la partie épineuse et pénible de tous les problèmes qui l'accablent, elle la calme, elle la fixe, elle lui rend la pleine et sûre possession d'elle-même.

Vous êtes inquiet, par exemple, de savoir si Dieu, étant infini et immuable, peut prendre soin d'un être mobile; vous doutez que Dieu puisse penser à vous et vous aimer. Que fait la révélation chrétienne? Entre-t-elle avec vous dans une discussion savante sur la conciliation possible de deux attributs en apparence contradictoires, sur le moyen de concevoir comment l'existence de Dieu peut être hors du temps, et son action dans le temps, comment il peut penser à l'homme tout en ne pensant qu'à lui-même? Non, elle abandonne ce débat à la philosophie, et pour vous, simple chrétien, elle vous prend par la main et vous conduit au pied de l'image de Dieu fait homme. Vous doutiez du rapport possible de deux natures, l'une infinie, l'autre bornée; l'une créatrice, l'autre créée : la religion chrétienne vous montre, dans une touchante et

sensible image, ces deux natures fondues par une union intime. Comme gage de cet amour d'un Dieu dont votre philosophie n'osait vous donner l'assurance, la religion révélée vous fait voir ses larmes, ses fatigues et ses souffrances, et ces traits qui pénètrent l'âme rendent en même temps, pour vous, certain, impérieux et facile le devoir de l'aimer à votre tour.

La présence du mal dans le monde vous étonne et vous épouvante. Vous demandez si l'auteur du monde l'a causé par malice, ou permis par impuissance. La religion révélée n'entame point avec vous, à ce sujet, une dissertation abstraite sur la nature du mal, pris en lui-même, sur l'imperfection essentielle à toute nature finie et à tout être matériel; ce sont là des considérations métaphysiques auxquelles elle n'est ni hostile ni étrangère, mais où elle n'a garde de s'engager directement. Un récit biblique, peint par de vives couleurs, vous fait assister à l'entrée du mauvais principe venant répandre ses premières ombres sur l'aurore encore paisible de la création naissante. Dieu avait fait une œuvre sans tache : c'est la créature qui, abusant de sa liberté, en a troublé l'harmonie. Usant du droit qui lui était concédé pour violer le devoir qui lui était imposé, elle a rompu l'équilibre de l'œuvre divine. Tout le désordre qui règne dans la création,

tout le mal qui s'y fait jour, soit en nous, soit hors de nous, n'est que la conséquence ou le châtiment d'une première rébellion. Par la touchante autorité d'un tel récit, la révélation disculpe, aux yeux de la raison, la bonté divine, et la soulage du cauchemar d'un Dieu malfaisant.

C'est elle encore qui se charge de répondre à ce cri de la raison tremblante, qui demande, en se voilant la face, si Dieu veut faire miséricorde. Et quelle réponse! quel trésor, quel abîme de miséricorde et de grâce! Un Dieu mort pour les péchés des hommes; un Dieu sacrifié lui-même pour satisfaire sa propre justice; un Dieu donnant son propre sang, ouvrant ses propres veines, pour verser sur l'homme le pardon, voilà par quel enseignement la révélation encourage la raison faible et souillée de l'homme à s'approcher sans frémir de la sainteté jalouse de son Créateur.

C'est ainsi que la foi dissipe les terreurs évoquées, les doutes suscités par la raison. C'est par là qu'elle lui prête un complément, un contre-poids indispensable. Dira-t-on qu'elle ne le fait qu'en ajoutant de nouveaux problèmes à ceux qui existent déjà, et en accroissant encore le domaine, en surchargeant le poids de l'incompréhensible qui pèse sur nous? Eh! sans doute, on n'avance dans ces régions de l'infini qu'en marchant de mystères en mystères et de pro-

blèmes en problèmes. Quand la raison a ses mystères, il serait étrange que la foi n'eût pas les siens. Mais voici la différence : tandis que les mystères de la raison sont des doutes, et des doutes cruels qui laissent celui qui les éprouve en proie à des incertitudes morales de tout genre, à tous les remords de sa vie passée, à toutes les menaces d'une vie future, les dogmes, même les plus mystérieux que la foi propose, sont des affirmations consolantes qui définissent nettement, pour celui qui les admet, et la voie qu'il doit suivre, et l'espoir qu'il lui est permis de concevoir. Les mystères de la raison sont des problèmes; les mystères de la foi sont des préceptes. Les problèmes laissent l'âme en suspens sur tous les points qui l'intéressent; les préceptes ne lui laissent aucune hésitation, ni sur l'acte qu'elle doit faire, ni sur le sentiment qu'elle doit éprouver, ni sur le but où elle doit tendre. Dans le premier cas, par conséquent, la difficulté porte précisément sur les faits mêmes qu'il m'est essentiel de connaître; dans le second, c'est une difficulté éloignée, indirecte, indifférente : quelques nuages restent à l'horizon, mais tout le terrain qui est devant moi et où mes pieds portent est éclairci. Avec les notions de la raison seule, je pouvais hésiter si Dieu pensait aux hommes et s'il les aimait; avec les dogmes de la foi, je ne comprends pas comment Dieu a pu faire pour

leur donner de tels gages de son amour. Je ne sais si, pour faire un traité de métaphysique, cette distinction serait suffisante; mais, pour le repos de l'âme et la sûreté de la conduite, je crois qu'il n'est personne qui ne sente la différence. Une question pleine d'effroi s'est changée en secret plein d'amour.

La différence, au surplus, s'est manifestée par les effets. Tant que les principales vérités rationnelles sont restées seules en face des problèmes qu'elles soulevaient, elles ont chargé la conscience humaine d'un intolérable fardeau; du jour, au contraire, où les dogmes de la foi ont substitué à ces problèmes leurs assertions souvent mystérieuses, mais certaines et rassurantes, on a vu ces mêmes vérités portées légèrement et sans effort. Elles se sont répandues, popularisées; elles ont pris racine sur la terre, où elles n'étaient jusqu'alors que chancelantes, passagères, intermittentes. Tant que le Dieu unique et spirituel s'est présenté sous la forme d'une immuable unité, il n'a compté, dans chaque peuple, que quelques rares adorateurs qui ne le distinguaient pas bien ni de ses œuvres ni d'eux-mêmes, qui le prenaient volontiers pour l'âme confuse de la nature, pour la substance commune et inconnue de tous les êtres. Du moment où il s'est montré sous la forme du Dieu fait homme, le *Credo* de l'unité divine a pu être répété d'une voix

unanime. Hier il fallait des supplices pour contraindre les juifs mêmes d'adorer l'unité de Dieu, révélée pourtant à eux par tant de prodiges; après l'incarnation divine, les supplices ont bien été encore nécessaires, mais pour empêcher les adorateurs du vrai Dieu d'aller briser les idoles. Tant que les souffrances si fréquentes et si aiguës sur la terre se sont présentées aux hommes sans explication et sans commentaire, ils ont douté de la providence divine, ils se sont crus facilement les jouets de génies capricieux ou les victimes d'une aveugle fatalité. Dès que les récits de la Genèse leur ont appris à voir dans le malheur le châtiment du péché, tous les maux ont pu être supportés sans blasphème, et la Providence est venue s'asseoir sous le toit du pauvre ou au chevet du malade. Tant que la justice divine s'est fait voir dans son inflexible rigueur, la masse chaque jour croissante des péchés de l'humanité s'élevait entre le ciel et la terre et dérobait le jour. Il a suffi d'une goutte de sang de la croix pour dissiper toutes les émanations du meurtre, toutes les vapeurs épaisses de la débauche, et l'atmosphère subitement épurée a laissé la lumière paraître à l'horizon. L'homme pardonné d'avance a pu approcher de son juge, et n'a plus songé ni à le braver ni à le fuir. Ainsi s'est rétabli le rapport brisé de l'homme et de Dieu, et ainsi en même temps s'est affermi et paci-

fié l'empire de la raison sur l'intelligence. Les dogmes de la foi ont rendu les vérités de la raison accessibles et supportables : c'est la foi, suivant l'expression de saint Irénée, qui a accoutumé l'intelligence humaine à contenir Dieu. Le triomphe des vérités rationnelles a été dû à cette alliance de la foi. C'est la révélation surnaturelle qui, dans l'état présent et déchu de l'homme, a rendu l'ordre naturel sain et possible.

C'est cette alliance que, sous le prétexte de fonder une religion purement naturelle, on se propose de briser aujourd'hui. On veut bien reconnaître, j'en suis sûr, qu'elle n'a pas été sans quelque profit pour la raison. On ne nie pas que le christianisme ait rendu quelque service à l'intelligence, en popularisant les idées rationnelles, en les présentant sous des formes sensibles, en les peignant de couleurs vives. Mais on regarde ce but comme atteint et cette tâche comme accomplie. La raison s'est faite grande et peut marcher seule. Les lisières de la foi lui étaient utiles tant qu'elle a eu besoin d'être soutenue. Elle est devenue forte, elle s'en passe et elle s'échappe : elle peut tout faire, à elle seule, même une religion.

Nous disons, nous chrétiens, et nous avons essayé de démontrer, que cela est juste aussi impossible aujourd'hui qu'il y a dix-huit cents ans. Sous ce rapport, il n'y a rien de fait ni rien de gagné. A la porte du

sanctuaire les mêmes problèmes attendent la raison; les mêmes terreurs vont fondre sur elles; les mêmes chutes lui sont réservées. Levez le couvercle de la boîte de Pandore : tous les fantômes que la foi seule a dissipés, tous les systèmes honteux et bizarres qui naissent des angoisses de la raison, en vont sortir. Ils en sont sortis déjà, à vrai dire, car l'entreprise n'est pas d'hier : ils voltigent autour de nous, ils infectent l'air; et le livre même que nous examinons n'est qu'un effort honnête mais impuissant pour les conjurer.

Ce n'est pas tout. A cette impossibilité générale de faire tenir debout et marcher les notions religieuses de la raison seule, se joint, pour des sociétés comme les nôtres, élevées par dix-huit siècles de christianisme, une impossibilité d'une nature toute particulière, et qui n'est pas la moins grande. Chez de telles sociétés, une si longue alliance, une si complète intimité, ont régné pendant si longtemps entre la raison et la foi, qu'elles ne peuvent plus distinguer, à dire le vrai, ce qui leur vient de l'une ou de l'autre source. Les notions rationnelles ont été pendant tant d'années soutenues, développées, alimentées par les dogmes de la foi, qu'il n'est guère possible, même à la plus fine et à la plus scrupuleuse analyse, de les en détacher complétement. Par un contact constant, à la chaleur d'une piété fervente, il s'est opéré entre elles un de ces mé-

langes, une de ces combinaisons chimiques qu'aucun réactif ne peut dissoudre. Vous avez beau faire, ô philosophe! vous regarderez vainement à toutes vos paroles, vous pèserez toutes vos expressions dans la plus exacte balance : à tout instant il vous échappera de laisser passer des idées que vous n'auriez pas conçues, des termes dont vous ne vous seriez pas servi, si votre enfance n'eût été chrétienne, si votre race ne l'avait été avant vous, si vous n'aviez respiré, en venant au monde, une atmosphère tout imprégnée du christianisme. Quelques efforts que vous fassiez pour vivre des seuls produits de votre raison, à tout instant et malgré vous, vous ferez des emprunts, je ne veux pas dire des larcins, au christianisme. De telles incorrections philosophiques et de telles distractions chrétiennes, j'en pourrais relever à toutes les pages dans le livre même de M. Simon, malgré la précision de son style. Ne parle-t-il pas souvent de la faiblesse humaine, comme si l'homme pouvait être faible dans le système de la raison pure ; comme si, n'ayant éprouvé aucune déchéance accidentelle depuis sa création primitive, se dire faible n'était pas pour lui accuser son Créateur? Ne parle-t-il pas aussi de la miséricorde divine, comme s'il était sûr que le Dieu de la raison fût accessible à la pitié pour le vice? Tout cela passe sans qu'on y fasse attention, parce que le lecteur est comme l'au-

teur, chrétien sans le vouloir et sans s'en douter. L'un et l'autre sont comme des grammairiens érudits qui feraient la gageure de choisir dans notre langage tous les termes issus d'une étymologie romaine, et de ne se servir que de ceux-là seuls. A chaque instant, pour les usages courants de la vie, il faudrait recourir à quelque mot d'une origine plus barbare. Eh bien, notre intelligence à tous est composée aujourd'hui de raison et de foi, comme nos langues de latin, de germain et de celtique, et nous ne pouvons pas plus nous empêcher de parler chrétien que de parler français. Et si les savants parlent ainsi, eux dont le métier est d'étudier l'origine des idées et la portée des termes, quel doit être le langage de ceux qui n'y regardent pas de si près, et qui causent tout droit comme ils pensent! Je me suis donné souvent le plaisir silencieux de relever, dans des conversations courantes, tout ce qui reste de christianisme incohérent et confus dans le langage d'honnêtes gens qui se croient fort éloignés et se trouveraient fort humiliés d'être chrétiens tout à fait. Chacun prend du christianisme ce qui lui plaît pour lui-même, et souvent ce qui l'accommode pour son prochain. Celui-ci garde le pardon, mais ne veut pas de l'expiation; l'autre affirme la corruption humaine, qui n'est que trop claire, mais repousse le péché originel, qui seul l'explique. Tous acceptent le dévoue-

ment du sacerdoce et rejettent son autorité. Le christianisme est le fond commun d'idées religieuses où chacun taille à sa fantaisie. Voilà la religion naturelle commune; rien n'est moins philosophique : c'est un christianisme délavé et étendu d'eau ; c'est un mannequin de christianisme sans consistance, sans nerfs et sans os, et Rousseau, il faut l'avouer, n'a pas mal choisi l'interprète d'un tel culte en lui donnant pour ministre un prêtre que l'inconséquence sauve à peine du sacrilége, qui n'observe pas les vœux qu'il a faits et célèbre des mystères qu'il ne croit pas.

Vous ne pourriez donc pas consommer d'une manière radicale et complète cette séparation désirée de la raison et de la foi en matière religieuse; vous ne le pourriez pas si vous le vouliez ; mais il y a plus : j'ajoute que vous ne le voudriez pas si vous le pouviez. Je pose hardiment la question : Parmi ceux qui pensent que la raison peut aujourd'hui faire ses affaires à elle seule et n'a plus besoin de l'appui de la religion révélée, combien y en a-t-il qui, si on leur proposait de supprimer demain la religion chrétienne de la face du monde, oseraient tenter une pareille épreuve? Combien y en a-t-il qui pensent sérieusement que, si les nations civilisées cessaient demain d'être chrétiennes, elles continueraient à croire en Dieu, à espérer une autre vie et à pratiquer la morale? Je parle à des déis-

tes, à des hommes d'une pureté de doctrine morale irréprochable, qui veulent assurément que le genre humain continue à croire en Dieu, et à faire le bien. Eh bien, vous êtes les maîtres; voici la clef des églises : fermez-les; voici le catéchisme chrétien : brûlez-le. Si la raison en est venue à ce point de pouvoir se passer de tout cela et rester élevée et pure, tout cela doit vous paraître superflu. Allez donc : faites. Qui vous arrête, et d'où vient que vous pâlissez ?

Serait-ce que ce n'est pas ainsi que vous l'entendez, et que vous voulez bien que la raison soit seule maîtresse pour vous et dans votre propre intelligence, mais que vous ne voulez pas qu'elle reste seule dans le monde et pour tout le monde? Auriez-vous conçu l'espoir de faire un compromis de bon accord entre la religion naturelle et la religion révélée, en vertu duquel chacun garderait une partie la société, pour la posséder en paix? Les conditions de ce partage seraient à peu près celles-ci : La religion naturelle serait la religion des esprits élevés, des gens cultivés, du petit nombre d'hommes en état de lire un livre de philosophie et suffisamment moraux pour se conduire seuls. La religion révélée servirait de règle aux gens sans éducation et sans lumière, et de consolation aux êtres faibles, chez qui le sentiment parle plus haut que l'intelligence. Dans la famille, la religion naturelle serait la religion du père et du jeune homme

émancipé : la religion révélée serait la pieuse croyance des femmes, des filles, la tutelle provisoire des fils en éducation. Dans la nation, la religion naturelle serait le guide des législateurs et des savants ; la religion révélée serait le frein des masses populaires.

Nous touchons ici un point très-délicat, et nous serions affligé d'être mal compris. Respecter les convictions religieuses dominantes dans un pays, même quand on ne les partage pas, c'est une très-louable disposition, et ce peut être, pour des hommes publics, par exemple, un devoir civique du premier ordre. Qui serait assez insensé pour accuser d'hypocrisie ceux qui mettent à l'accomplir une réserve scrupuleuse ? Il est aussi un état d'esprit infiniment respectable, et que nous serions au désespoir de blesser par aucune parole imprudente. C'est celui qui consiste à estimer les vertus chrétiennes et les sentiments qui en sont la source, et non-seulement à ne pas combattre, mais à voir avec plaisir répandre autour de soi des croyances dont on goûte la pureté, dont on admire l'élévation, dont on apprécie l'efficacité sainte, mais dont on regrette de ne pas avoir acquis pour soi-même une conviction personnelle. Il n'y a là ni contradiction ni même inconséquence, et une telle situation d'âme, essentiellement passagère et provisoire, peut naître d'un mélange très-délicat de scrupules et d'incertitudes sincères, dont

chacun n'est comptable qu'à sa conscience. Mais autre chose sont des réserves d'une nature toute personnelle et dans laquelle aucune curiosité impertinente n'a le droit de pénétrer, autre chose serait un système raisonné en vertu duquel on accepterait et on réclamerait même la religion révélée pour autrui, en s'attribuant, à soi-même et aux gens de sa condition intellectuelle, la dignité et l'indépendance de la religion naturelle. Rien ne nous autorise à prêter un tel calcul à M. Simon, dont tout le livre respire la sincérité. Mais on ne nous contestera pas qu'il a été fait et même professé assez haut plus d'une fois. La plupart des lecteurs de M. Simon tireront même, je le crains bien, de son œuvre quelque conclusion de ce genre; car c'est ainsi assez ordinairement qu'on entend et qu'on pratique la religion naturelle. Dès lors, il nous est permis de nous adresser, en terminant, aux docteurs trop nombreux qui rêvent cet équilibre idéal de philosophie et de religion, et de leur dire que, de toutes les impossibilités, ils poursuivent la plus grande, et que, de toutes les chimères, ils se sont forgé la plus creuse.

Nous concevons ce qu'aurait d'attrayant et de commode une transaction de cette nature entre la raison et la foi : elle ne gêne ni ne dérange rien; elle n'apporte aucun joug à la conscience, ni aucun trouble dans les États; elle laisse tout en place et en paix au

dedans et au dehors. Mais, pour qu'elle fût possible, trois conditions seraient nécessaires. Il faudrait que les esprits éclairés, qui pensent être assez forts pour vivre de raison, se contentassent d'une religion naturelle discrète et paisible, qui ne fît pas trop de bruit, ne soulevât pas trop de questions, afin de ne pas scandaliser les faibles et de ne pas troubler les croyances populaires. Il faudrait que la religion révélée, de son côté, se contentât de la part qu'on lui fait, et, sans troubler les grands esprits dans leur indépendance, s'estimât heureuse de faire le catéchisme aux enfants, de distribuer les sacrements aux femmes et de célébrer des offices pour le peuple. Il faudrait enfin que les simples fussent assez simples, les faibles assez modestes, pour croire et obéir en paix, pendant que d'autres penseront librement au-dessus de leurs têtes. Or aucune de ces trois choses n'arrivera; à la transaction proposée il ne manque qu'une condition essentielle, c'est le consentement de toutes les parties contractantes.

Les esprits qui se croient éclairés et qui raisonnent ne resteront jamais longtemps enfermés dans les limites étroites qu'on trace à la religion naturelle. Ce qu'il y a d'imparfait, d'insuffisant dans cette ébauche de religion, leur cause bientôt un malaise qui les force à en sortir. Les ménagements délicats d'ailleurs que

cette religion s'impose, pour pouvoir subsister à côté de la foi révélée sans trop la heurter, leur paraissent bientôt contraires à la franchise d'allures dont la pensée libre a besoin. Libres on les a faits et voulus, libres ils seront; toute liberté entraîne beaucoup de bruits et quelques écarts; ils soulèveront toutes les questions; ils agiteront tous les problèmes un peu au hasard; ils les traiteront à l'aventure, ils les résoudront souvent à l'encontre de la prudence et sans respect pour les conditions de la paix conclue. Le résultat est assez visible autour de nous. Parmi les élèves de cette noble école spiritualiste qui a honoré la philosophie de notre âge en revendiquant les droits de l'esprit sur la matière, combien aujourd'hui signeraient le symbole de M. Simon ? Ne pourrait-on pas nommer ceux qui, pris de vertige en sondant la nature de Dieu, se sont laissés choir dans l'abîme du panthéisme; ceux qui, au contraire, brusquement effrayés, ont reculé jusqu'aux limites du matérialisme; ceux qui s'abandonnent à une fatalité presque musulmane? Ne pourrait-on pas dire sur la cime de quel rocher ou sur la pente de quel gouffre se sont égarées toutes les espérances du troupeau, malgré les cris des pâtres alarmés?

La religion révélée, de son côté, on peut y compter, ne sera ni plus discrète ni moins exigeante. A tort ou à raison, cette religion se croit une mission dans le

monde : c'est de conquérir l'esprit humain tout entier, sans distinction de grands ou de petits. Forte de ce mandat qu'elle a passablement bien rempli depuis dix-huit siècles, elle ne respectera point la frontière qu'on lui pose, et ne se contentera pas de la part qu'on lui assigne. En lui abandonnant les pauvres d'esprit et de condition, on lui laisse sans doute sa tâche de prédilection, car elle est venue surtout pour ceux qui souffrent et s'humilient ; mais elle pourrait bien aussi prétendre que tout homme est pauvre à ses yeux, même les plus riches d'entendement et de science, et, sans délaisser ni l'éducation populaire ni la consolation des affligés, elle trouvera encore le temps nécessaire pour venir chercher la plus haute philosophie sur son terrain, et se jouer même doucement de l'orgueil de tout homme qui prétend se passer de la parole de Dieu. Philosophie, sociétés modernes, il faut que vous nous le laissiez dire : la religion chrétienne, malgré le langage que quelques imprudents lui prêtent, n'excommunie point votre esprit général, n'étouffe point vos aspirations généreuses, n'enchaîne point votre liberté légitime ; mais elle pense avoir droit sur vous ; elle vous attend si vous venez ; si vous ne venez pas, elle vous cherche ; si elle est patiente comme une mère, elle est fière comme une reine ; elle n'acceptera point le métier que vous lui proposez trop souvent, celui de

servante de votre maison et de nourrice mercenaire de vos enfants.

Les masses populaires enfin, et les esprits simples, le peuple des rues, des campagnes et des intelligences, ne se méprendront point sur le dédain secret, mais profond, qui préside à ce partage de l'espèce humaine; et, à moins qu'ils ne soient plus saints et plus humbles qu'il n'est permis de l'espérer, cette blessure de vanité troublera beaucoup le calme de leur foi. Le seul fait de savoir qu'il y a au-dessus de leurs têtes des gens supérieurs en éducation et qui n'ont pas la même foi qu'eux, est un germe de doute qui fructifiera rapidement. Quand la liberté de la pensée paraît l'apanage de la science, les plus ignorants cessent de croire, s'imaginant que c'est autant de chemin fait pour être savant ; chez nous surtout, et de nos jours, cela n'est que trop vrai et trop évidemment démontré. Il y a eu des temps, en effet, où, dans tous les temples et dans toutes les écoles, on avait une vérité pour les initiés et une vérité pour les profanes ; ou le père discutait de philosophie dans les gymnases, pendant que sa chaste épouse filait le lin au pied de ses dieux lares. Mais ces temps sont passés, et ce n'est pas notre génération qui les verra renaître. Ils sont passés depuis le jour où le Fils du charpentier a prêché, sous les palmiers et sous le sycomore, à la femme de Samarie et aux pê-

cheurs de Génézareth. Rêver aujourd'hui encore des distinctions de ce genre, c'est reculer de dix-huit siècles en fait de démocratie, et j'ai été plus d'une fois surpris, au delà de toute expression, d'apercevoir cette prétention à peine déguisée chez des esprits qui, de tous les progrès de la société moderne, apprécient principalement la tendance vers l'égalité absolue de tous les hommes. A qui pense-t-on faire illusion, avec des ménagements qui ne trompent personne, ni l'enfant qui grandit, ni l'ouvrier et le paysan qui savent lire dans nos regards? Ils disent très-haut derrière nous que ce qui est bon pour nous est bon pour eux, que la vérité n'a pas deux visages, et que si ce n'est pas à nous à croire comme eux, c'est à eux à penser comme nous. Ils ont raison : de tous les droits de l'homme dont on a tant parlé, le premier, le plus sacré, ce n'est pas le chimérique droit au travail, ce n'est pas le droit aux emplois qui est juste mais subalterne; c'est le droit à la vérité, à la vérité tout entière, sans addition et sans restriction. Les chrétiens sont habitués à honorer ce droit chez tout être marqué du sceau du baptême. Philosophes, auriez-vous moins de confiance dans la force de la vérité? Amis souvent passionnés d'une égalité légitime, auriez-vous moins de respect pour les droits de la conscience humaine? Si le livre de M. Simon donne occasion à quelques esprits

de méditer ces considérations, qui sont de saison plus que jamais, nous ne regretterons pas sa publication, pas plus qu'il ne nous reprochera lui-même, j'en suis sûr, la franchise de notre langage et la liberté de notre examen.

NOTES

Note A.

La question que soulève l'immutabilité divine, — la difficulté de concilier l'idée d'un Dieu immuable avec celle d'un Dieu libre, prenant soin des actes des hommes, écoutant leurs prières, gouvernant le monde, en un mot, avec l'idée tout aussi certaine d'une *providence*, — après avoir joué le grand rôle dans toute la philosophie antique, a dû être examinée avec soin par les philosophes chrétiens; et il n'est guère, en effet, de théologie dogmatique où elle ne soit posée. On peut dire aussi qu'il n'en est aucune où elle soit résolue d'une façon tout à fait suffisante et affirmative. Avec la modération qui convient à des chrétiens,

c'est-à-dire à des hommes à qui il ne coûte rien de reconnaître qu'ils ignorent, et qui, sans méconnaître aucun des droits légitimes de la raison, n'attendent pourtant pas d'elle la solution de toutes leurs questions, quelques théologiens éminents ont proposé des solutions généralement admises dans les écoles; d'autres ont préféré confesser absolument leur ignorance.

« L'éternité proprement dite, dit Bergier (*Dictionnaire « de théologie*, article *Immutabilité*), emporte essentielle- « ment l'immutabilité..... A la vérité, notre esprit borné ne « conçoit point comment Dieu peut être tout à la fois libre « de faire ce qu'il veut, et cependant immuable. Nous ne « pouvons avoir de la liberté de Dieu qu'une idée ana- « logue à notre propre liberté, et celle-ci ne peut s'exercer « sans qu'il nous survienne un changement; c'est pour cela « même que l'Écriture sainte nous parle des actions de « Dieu comme de celles de l'homme, semble lui attribuer « des affections humaines, de nouvelles connaissances, de « nouvelles volontés, du repentir, » etc.

Et ailleurs (article *Dieu*), il ajoute : « Dieu est immuable, « et cette immutabilité n'est, dans le fond, que la nécessité « d'être éternellement ce qu'il est..... Comment concilier « cette perfection de Dieu avec ses actions libres? Nous n'en « savons rien. »

« Comment, dit le P. Perrone (*Prælectiones theologicæ*, « éd. Ratisb., 1854, vol. IV, p. III), comment concilier « l'immutabilité de Dieu avec sa souveraine liberté? C'est « ici ce que vous pourriez appeler l'énigme sacrée (*hoc sa- « crum plane ænigma recte vocaveris*) que les théologiens « les plus illustres se sont déclarés incapables de résoudre.

« Nous rapporterons cependant ce qui nous paraît conduire « de la façon la plus vraisemblable à sa solution. »

Le P. Perrone développe alors la solution proposée par saint Thomas, et adoptée à sa suite par toute l'école scolastique, et dont il est très-difficile de donner une idée par une exposition sommaire; elle consiste à considérer l'*éternité comme un tout indivisible et simple qui renferme en soi virtuellement tous les temps et tous les objets qui sont dans le temps*, etc. Ainsi le changement, qui atteint les objets en leur qualité de contingents et successifs, n'atteint pas la connaissance que Dieu en a du sein de son éternité. Il les voit à la fois par un acte simple et immanent dans les divers états qu'ils ont parcourus, qu'ils parcourent et qu'ils parcourront. Le passé, le présent et l'avenir sont tout à la fois devant ses yeux. Placé hors du temps, il voit le successif sans y prendre part.

Cette explication porte l'empreinte du génie profond de saint Thomas; mais pour un esprit peu versé dans la philosophie, elle est peut-être aussi difficile à saisir que le problème. Nous avons donc le droit de compter le problème de l'immutabilité divine au nombre de ceux qui rendent l'idée de Dieu difficile à saisir pour la raison, et qui exigent par conséquent que, pour tranquilliser et éclaircir l'intelligence humaine, un secours étranger lui soit accordé.

Note B.

La question de l'origine du mal est aussi une des plus anciennes de la religion et de la philosophie, ou, pour mieux

dire, de toutes les religions et de toutes les philosophies. On n'ignore pas que c'est sur cette existence du mal, inconciliable, en apparence, avec la bonté et la puissance divines, qu'étaient fondées toute l'ancienne religion des Perses et toute l'hérésie manichéenne qui en est sortie. On sait aussi que Leibnitz a consacré à résoudre cette difficulté un de ses plus ingénieux et de ses plus célèbres ouvrages, la *Théodicée*. Enfin on sait le parti que le sceptique Bayle en a tiré contre l'existence et la bonté de la providence divine.

Il faut encore admirer ici la sage modération avec laquelle la plupart des théologiens, tout en proposant des solutions pour ce grand problème, se sont gardés de les donner comme certaines ou suffisantes, et ont toujours recommandé à leurs disciples d'affirmer la bonté de Dieu au nom de la logique et de la raison, qui ne permettrait pas d'en douter, quand même le spectacle du monde ne serait pas entièrement explicable ici-bas, et quand même il faudrait attendre, pour que tout fût éclairci, que Dieu, dans une autre économie, nous eût révélé son secret.

Bergier, qui a consacré une dissertation entière (art. *Mal*) à résoudre, d'après les traditions des Pères de l'Église, la question de l'origine du mal, convient, au début, qu'elle a été dans tous les temps l'*écueil de la raison humaine*, et affirme, en terminant, que, *quand même ces difficultés seraient insolubles, c'est un inconvénient* commun à tous les systèmes soit de religion, soit d'incrédulité, et qu'il serait absurde de rejeter un système prouvé par des démonstrations directes, *à cause de difficultés insolubles*.

Le P. Perrone (vol. cité, p. 58) s'exprime ainsi, avant de

discuter le système des Manichéens. « Toutes les difficultés « qui sont opposées par nos adversaires, principalement par « Bayle, contre la permission du mal, n'iraient au plus « qu'à montrer les limites de notre esprit, qui ne peut con- « cevoir comment un Dieu infiniment bon a voulu créer « un univers dans lequel tant de maux physiques et mo- « raux dominent. Mais le fait nous oblige à croire que Dieu « a pu se conduire ainsi, sans qu'aucune atteinte soit portée « à sa bonté, à sa justice, à sa sainteté. En effet, d'une « part, nous avons en nous la notion de Dieu comme d'un « être très-saint, très-parfait et très-excellent, et elle serait « détruite, si nous supposions qu'il a pu vouloir en per- « mettre quelque chose qui répugnât à sa bonté et à sa « sainteté, et, de l'autre, nous sentons tant de maux, tant « moraux que physiques, qui nous oppriment! Il faut donc « conclure qu'il ne répugne pas à ce Dieu très-pur et très- « saint de permettre ou de vouloir ces choses, quoique « nous ne saisissions point le moyen par lequel ces deux « choses peuvent s'accorder. »

C'est après ces sages précautions que les théologiens philosophes se hasardent à présenter du problème de l'origine du mal différentes solutions dont voici la plus commune.

Le mal peut être considéré sous trois aspects différents : le mal métaphysique ou la simple imperfection des œuvres de Dieu ; le mal physique, la souffrance des êtres animés ; le mal moral, les fautes des êtres libres.

Le mal métaphysique ou la simple imperfection est explicable par ce fait que toute création est nécessairement finie; or la perfection absolue n'appartient qu'à l'infini. Ce genre

de mal résulte donc de la nature même d'un être créé et ne peut être imputé à Dieu, qui ne peut créer les êtres que conformément à leur nature.

Le mal moral, les fautes des êtres libres, est de l'essence de la liberté. Comment Dieu pourrait-il à la fois donner à un être la liberté de faire le bien ou le mal et l'empêcher d'abuser, s'il lui plait, de cette liberté? Il y aurait contradiction dans les termes.

Le mal physique, enfin, la souffrance, peut être considéré le plus souvent comme le châtiment mérité du mal moral, et comme la préparation pour l'être qui souffre à un plus grand bien. On a ajouté que Dieu n'est pas tenu à donner à ses créatures le plus grand des biens possibles, il suffit qu'il les rende heureuses, et la somme de biens est certainement plus grande en ce monde que celle des maux.

Sans nier la valeur de ces réponses, qui s'appuient sur les grandes autorités de Tertullien, de saint Augustin, etc., nous oserons affirmer deux choses.

La première, c'est que la révélation biblique, en faisant connaître à l'homme, par l'existence du péché originel, l'explication de l'étendue du mal moral qui règne et dans son cœur et autour de lui; en permettant de considérer le monde où nous vivons comme déchu, par suite du péché de l'homme, de son harmonie et de sa splendeur primitives, prête beaucoup de force à ces arguments; on peut même croire qu'il est douteux que la raison humaine eût pu s'élever par elle seule à de telles considérations et que saint Augustin les eût développées avec tant de netteté s'il n'eût été chrétien.

La seconde, c'est que, quelque valables qu'elles puissent être, la question de l'existence du mal n'en reste pas moins pour l'esprit d'un homme ordinaire une difficulté très-grande, d'autant plus qu'elle renaît pour lui toutes les fois qu'il souffre ; le murmure se place sur ses lèvres aussitôt après les soupirs et les cris. Il est donc vrai d'affirmer que, pour résoudre cette question, ou plutôt pour empêcher qu'elle ne fasse douter l'homme de la bonté divine et qu'il ne s'abandonne au désespoir, un secours étranger à la raison est sinon logiquement indispensable, au moins d'une utilité pratique si grande, qu'elle équivaut, en fait, à la nécessité.

Note C.

Tous ces raisonnements de M. Simon contre la prière ne sont justes, je n'ai pas besoin de le faire remarquer, qu'autant qu'on lui a accordé sa première proposition, à savoir que la Providence gouverne le monde par des lois générales et s'abstient d'intervenir dans le détail de ce gouvernement par aucune action directe et particulière. Or nous croyons qu'en se fondant même sur des principes exclusivement rationnels il est parfaitement possible de se faire de la Providence une autre idée. Il est parfaitement possible, suivant nous, de concevoir que Dieu suspende à son gré, dans certains cas, le cours des lois même qu'il a établies par des exceptions prévues elles-mêmes dans sa sagesse. Ces exceptions seraient de véritables miracles, si elles se passaient sous nos yeux, mais peuvent être très-bien

aussi dérobées à nos regards et n'altérer en rien le cours des faits que nous observons. Nous ne connaissons que la surface de la nature, et la plupart de ses secrets nous sont inconnus. Parmi les faits même que nous observons, il en est que nous ne pouvons assujettir à aucune loi. La création des êtres vivants, leur mort, la diversité de leurs dispositions morales, par exemple, sont des faits qu'on ne peut rattacher à une loi parfaitement fixe, qu'on ne peut ni complétement expliquer ni sûrement prévoir. Un immense champ est donc encore réservé à l'action de Dieu directe, en dehors des lois générales que sa sagesse a établies, et rien n'autorise à affirmer avec M. Simon que Dieu gouverne le monde uniquement par des lois générales.

Dès lors, le raisonnement de Rousseau et de M. Simon contre la prière tombe de lui-même, car Dieu est maître de l'exaucer ou d'y rester sourd, suivant sa volonté, puisqu'il n'est point astreint à se conformer toujours en tout point à une règle fixe et déterminée.

D'où vient cependant que presque tous les déistes ont admis cet argument et qu'il n'est pas un système de religion naturelle qui ne conclue comme Rousseau et M. Simon? L'explication de ce fait nous paraît celle-ci. Bien que le spectacle de la nature ne contredise pas logiquement l'idée d'une providence spéciale gouvernant directement et paternellement le monde; bien qu'on puisse même, en y regardant de près, saisir l'action de cette providence, on peut dire cependant que ce caractère n'y est pas empreint en traits assez visibles et assez marquants pour forcer l'attention des hommes, et que si aucune révélation, aucune communication plus directe de Dieu ne vient leur rappeler sa

présence constante et son action continue, ils finiront à peu près nécessairement par le méconnaître et l'oublier. L'étude des lois générales de la nature effacera bientôt l'étude moins facile et plus obscure des voies particulières de la Providence, et la raison, livrée à elle-même, finira, par une sorte de nécessité non pas logique mais morale, par ne plus voir en Dieu que ce que M. Simon y a vu, à savoir une abstraction de la nature. C'est ce qui m'a permis de suivre, sans le réfuter, le raisonnement de M. Simon et d'en tirer une preuve de plus de l'impuissance de la raison à fonder une religion proprement dite.

Note D.

Dans l'enseignement catholique, la nécessité pour l'homme de demander à Dieu un secours étranger pour l'accomplissement de la tâche qui lui est imposée se justifie de deux manières :

1° L'homme, depuis le péché originel, est déchu de son état primitif; le désordre s'est glissé dans ses facultés; son intelligence, sans être éteinte, est obscurcie; sa volonté, sans être enchaînée, est affaiblie; pour connaître et accomplir ses devoirs, pour remonter en un mot au point dont il est tombé et remettre l'ordre dans son être, la grâce divine lui est nécessaire. La nature a perdu son équilibre, la grâce le rétablit; et, comme la grâce a été promise à l'homme en vertu du sacrifice de Jésus-Christ, il a droit d'y compter et de la demander.

2° De plus, même avant sa chute, l'homme avait reçu

de Dieu le droit, et par conséquent le devoir d'aspirer à une fin dernière, supérieure à sa nature, à une fin surnaturelle qu'on nomme en théologie la *vision béatifique*, et qu'il ne pouvait point même alors atteindre par ses propres forces. Un secours étranger lui était donc dès lors nécessaire et promis.

Dans le système de religion naturelle proposé par M. Simon, aucun de ces deux motifs d'implorer et d'attendre la grâce n'existe. L'homme n'est point déchu, il n'a rien perdu des forces primitives de sa nature, et il ne se propose aucune fin surnaturelle.

Dès lors, il n'a pas de raison de demander un secours étranger, et, tout au moins, il n'a pas le droit de l'attendre, puisqu'il ne peut se fonder sur aucune nécessité et sur aucune promesse divine. Dieu peut sans doute le lui accorder, mais il n'a, pour sa part, aucun droit d'y compter.

Note E.

Nous ne prétendons point soutenir ici que Dieu, dans sa toute-puissance, n'aurait pas pu faire grâce aux hommes pécheurs sans le sacrifice de Jésus-Christ. Qui sommes-nous pour limiter la puissance de Dieu et descendre dans le secret de sa miséricorde? Nous disons seulement qu'avec les données de la raison seule, Dieu apparaissant principalement comme doué de l'attribut de justice, et la justice condamnant tout péché à l'expiation, l'homme n'a aucune raison de compter sur le pardon de Dieu, et toute raison

au contraire de craindre sa justice. Cette crainte doit exister surtout chez ceux qui admettent, comme M. Simon, que Dieu procède en toutes choses par des lois générales qui ne souffrent pas d'exception. Car, évidemment, le châtiment du péché est une de ces lois établies de Dieu lui-même pour le gouvernement du monde.

Note F.

En parlant ici principalement et avec détail des effets de la révélation chrétienne pour compléter les données de la raison, nous ne voulons pas méconnaître qu'une partie de ces effets avait déjà été produite par les révélations précédentes, soit par la révélation primitive faite aux premiers hommes et aux patriarches, soit par la révélation spéciale dont la nation juive avait été l'objet. Mais, d'une part, l'une de ces révélations s'était fort effacée de la mémoire des hommes, par suite de leur dispersion et de leurs fautes, et la seconde n'était adressée qu'à un petit peuple couvrant un territoire imperceptible sur la face du monde. De l'autre, il est clair qu'étant beaucoup moins détaillées, moins complètes, moins consolantes que la révélation chrétienne, elles offraient à la raison un auxiliaire beaucoup moins sûr.

L'ITALIE

ET

LE POUVOIR TEMPOREL DU PAPE

Mai 1859.

Le 25 avril dernier, le *Correspondant* prenait tristement congé des dernières espérances de paix de l'Europe. Un mois s'était à peine écoulé, et deux grandes armées sont déjà aux prises dans les plaines de la haute Italie. Sur ce champ de bataille prédestiné, où tout lui parle de sa gloire, la France ne s'est laissé devancer par personne. Les perplexités douloureuses auxquelles l'opinion publique a été en proie pendant ces longs mois d'hiver n'ont communiqué aucune incertitude à nos premiers mouvements militaires. Profondément troublée pendant les délibérations qui

ont précédé la guerre, la France se retrouve, au jour du combat, pleine de résolution et d'élan.

Dans une nation patriotique et belliqueuse comme la nôtre, personne n'échappe entièrement à l'électricité contagieuse de l'ardeur militaire. Tout, autour de nous, semble respirer l'odeur de la poudre, et le paisible public de nos cités ne discute déjà plus depuis qu'il sait qu'on va combattre. Sans suivre à l'aveugle cet entraînement, nous ne voudrions pas, quand nous le pourrions, y rester tout à fait étrangers. A coup sûr les graves motifs qui nous ont fait, dès les premiers jours, redouter la guerre, n'ont point cessé de peser péniblement sur notre esprit. La guerre nous apparaît encore aujourd'hui pleine de maux certains et de dangers imprévus. Comme chrétiens, nous déplorons toujours de voir monter à la surface des sociétés tout ce fond de passions violentes que va réveiller, au sein des nations les plus civilisées, le premier appel fait à la force. Comme citoyens, nous n'oublions pas que toute guerre, dans l'état présent de l'Europe, court risque de déchaîner deux génies funestes : l'esprit de révolution et l'esprit de conquête ; et, pour détester presque également ces deux maux, nous n'avons pas même besoin de nous rappeler que la France ne les a jamais portés chez autrui sans les subir tôt ou tard chez elle-même. Tous ces nuages noirs assombrissent

encore à nos yeux l'horizon, et le bruit même du canon ne suffit pas à les dissiper. Toutefois, puisque la guerre est déclarée et flagrante, nous lui devons au moins une consolation très-imparfaite, que nous sommes décidés à goûter : c'est celle de pouvoir parler librement, sans voir notre humble tribune accusée de parler trop haut. Du moment où les événements sont entrés dans cette sphère où Dieu seul agit et où cesse la responsabilité de l'homme avec sa puissance, aucune réserve ne saurait plus nous empêcher d'exprimer très-nettement nos vœux, nos espérances et nos craintes.

Nos premiers vœux, avons-nous besoin de le dire? sont pour le triomphe de nos armes. Nous souhaitons les succès de nos armées : nous les souhaitons rapides, brillants, irrésistibles. Nous les demandons tels au Dieu des combats, tels nous les attendons de la valeur de nos soldats. Ce vœu ne part point seulement d'un légitime amour-propre national; il est dicté par d'autres sentiments que nous pouvons partager avec tous les amis de l'ordre en Europe. Plus la victoire sera prompte, en effet, plus il y a de chances que la guerre soit courte dans sa durée, limitée dans son action, décisive dans ses effets. Plus la victoire sera prompte, et plus il est permis d'espérer que la lutte ne sortira pas du champ étroit où elle est encore aujourd'hui renfermée. Les guerres qui durent et se prolongent

aigrissent les ressentiments, rendent les inimitiés irréconciliables et les transactions impossibles ; tout incendie, quand il dure, s'anime et se propage. Tous les témoins impartiaux du grand duel qui s'engage doivent désirer une solution rapide, qui fasse accepter de haute lutte par le vaincu la leçon de l'adversité, et écouter de bonne grâce par le vainqueur les conseils de la sagesse. Les succès rapides rendent la modération facile; la modération à son tour rend seule les succès durables.

Après nos armées, tous nos vœux sont pour l'Italie. Nous avons pu penser au début, nous pouvons même trouver encore que la cause de l'Italie, quelque sympathie qu'elle inspire aux cœurs généreux, n'avait pourtant pas droit de demander impérieusement à la France le sang de ses soldats et au monde le sacrifice de son repos. Nous avons pu penser aussi que la somme de libertés dont nous jouissons chez nous-mêmes n'était pas encore assez considérable pour qu'il nous restât du superflu à répandre au dehors. Mais, puisque l'épée est tirée, nous souhaitons du fond de notre âme que, pour prix des périls que nous allons courir, cette grande nation, mère de la civilisation antique et centre de la civilisation chrétienne, retrouve enfin le bien autrefois perdu par ses fautes, et depuis longtemps refusé à ses espérances, de se gouverner elle-même par ses lois, par ses magistrats, suivant

l'instinct de ses mœurs et conformément à ses droits. Ce désir n'est pas né d'hier parmi nous : nous n'avons pas attendu pour l'exprimer qu'il fût appuyé par une armée de cent mille hommes. Tout le passé de ce recueil en est plein. Depuis qu'il existe, pas une parole ne s'est glissée dans ces colonnes, qui ne fût de nature à porter à toutes les nations souffrantes de l'Europe le témoignage d'une sympathie profonde et l'espoir d'un meilleur avenir. Les vrais, les sincères amis de l'Italie, Balbo, Rossi, Cantù, Rosmini, Manzoni, ont trouvé parmi nous de chaleureux appréciateurs. A la vérité, depuis bientôt dix années, on nous a rendu au dedans et au dehors de l'Italie la tâche plus difficile. Il s'est formé entre les partis les plus opposés comme une sorte de conspiration pour faire croire au public qu'il était impossible à l'Italie de recouvrer sa liberté sans perdre sa foi ; que, de l'autre côté des monts, catholicisme et indépendance étaient deux choses inconciliables, et que l'Italie cesserait d'être soumise à l'Église le jour qu'elle ne le serait plus à l'Autriche. Les organes des opinions les plus contraires ont admis cette vérité comme incontestable, et c'est en partant de ce principe commun que le gouvernement piémontais a agi, que la tribune de Londres a parlé, et que les journaux qui se prétendent exclusivement catholiques, à Paris, ont discuté et déclamé. Que d'autres accep-

tent cette incompatibilité prétendue ; ce n'est pas nous qui nous y laisserons prendre. Nous connaissons de longue date cette tactique imaginée par la malice intéressée des incrédules et accréditée par l'aveuglement des fanatiques, et qui consiste à accoler l'autorité de l'Église aux incidents les plus passagers et souvent les plus odieux de l'histoire des peuples. Les gens qui veulent en Italie rendre l'Église solidaire de la domination autrichienne sont les mêmes qui, parmi nous, la font aussi responsable de tous les abus du temps passé et ennemie de toutes les aspirations des temps modernes. Les gens qui interdisent aux catholiques italiens d'aspirer à la liberté nationale sont les mêmes qui veulent nous interdire, à nous catholiques français, de prendre notre part du progrès social et de prétendre à la liberté politique. Nous n'acceptons pas pour nous-mêmes et nous n'imposons à personne de pareilles interdictions. Nous ne parlons, nous ne pensons, nous n'existons que pour les combattre. Non, il n'est point de nation assez abandonnée du ciel pour être obligée de choisir entre le don le plus précieux de la grâce et le vœu le plus légitime de la nature, entre le maintien de sa foi et la liberté de sa patrie. Aucune nation n'est semblable au malheureux enfant dont parle l'Écriture, et n'est exposée à se voir déchirée par les embrassements de deux mères : la patrie et l'Église. Nulle part,

sous aucun ciel, sur aucun sol, dans le cœur d'aucun homme, le sentiment chrétien et le sentiment patriotique ne s'excluent et ne se combattent ; et, si ce supplice était réservé à un peuple, ce ne serait point assurément à l'Italie, qui n'a jamais été plus libre qu'au jour où l'Église était la plus florissante et dont l'indépendance s'est affaissée en même temps que le sentiment religieux s'affaiblissait dans l'Europe. Laissons dire les journaux voltairiens de Paris et les agents des sociétés bibliques de Londres. Si l'Italie est affranchie, elle n'oubliera pas, nous en avons la confiance, que le gonfalon de l'Église conduisait au combat les lignes lombardes, et que, quand les nefs des croisés sortaient des lagunes de Venise, l'Adriatique était l'épouse des doges, et non la servante des Césars.

Mais, en faisant des vœux sincères pour que le bien de l'Italie sorte de la guerre présente, pouvons-nous dire que nos espérances ne soient troublées par aucune crainte? Pour goûter cette sécurité complète, il faudrait avoir trop peu de mémoire et trop peu de prévoyance. Dix ans nous séparent à peine des derniers combats que l'Italie a livrés pour son indépendance. Dans des circonstances incroyablement favorables et en présence d'un succès presque assuré, l'Italie a péri alors, parce que les enfants de ses diverses provinces n'ont su ni unir leurs efforts ni modérer leurs préten-

tions. Nous prions Dieu de la préserver aujourd'hui des mêmes fautes qu'aggraverait encore la présence d'armées étrangères, même françaises et même amies ! C'est toujours une périlleuse extrémité pour une nation qui veut s'affranchir que d'appeler à son aide un auxiliaire aussi puissant que son maître. Il est arrivé plus d'une fois à l'Italie, depuis trois siècles, de changer seulement le joug qu'elle croyait secouer. Pour prévenir le retour d'un pareil malheur, qui ne serait point exempt de ridicule, il faut à la fois beaucoup de résolution et beaucoup de sagesse, savoir persévérer dans ses efforts et borner ses espérances. Point de divisions funestes, point de rêves d'une unité chimérique, se contenter du possible, ne point risquer le bien obtenu pour un mieux imaginaire, se prêter à tous les accommodements honorables : tel est l'esprit que nous souhaitons à l'Italie; nous lui conseillons, en un mot, de tout mettre en œuvre pour avoir besoin de libérateurs le moins longtemps et le moins souvent possible.

Mais un conseil que nous lui donnons, avant tout autre, et que la sévère justice des événements se chargerait de confirmer s'il était méconnu, c'est de se garder de compromettre, dans la poursuite de son indépendance particulière et nationale, une autre indépendance plus élevée, plus générale, et qui intéresse à un plus haut degré le monde civilisé. Nous voulons

parler de l'indépendance de toutes les consciences catholiques répandues dans l'univers ; et c'est celle-là qui est engagée dans la personne du vicaire de Jésus-Christ, siégeant à Rome, avec la plénitude des attributions souveraines ; dans cette souveraineté du pape, en un mot, objet depuis tant de siècles de tant d'attaques, mais toujours forte dans sa faiblesse même, et d'autant plus assurée de la protection divine qu'elle est plus délaissée et plus calomniée par les hommes.

Faut-il le rappeler en effet ? Notre génération est-elle si oublieuse ou si ignorante, qu'il faille lui répéter tous les dix ans les premiers éléments de toute éducation politique? La souveraineté temporelle du chef de l'Église, qui n'est pas un article de foi du *Credo*, n'est pas non plus défendue par les catholiques pour le bien-être du Pape ni même pour l'éclat extérieur de l'Église. Une couronne est un triste bien par le temps qui court, et sa splendeur est peu de chose à côté de celle de la tiare. Quelques pouces de terre et quelques milliers de sujets apportent plus de souci que de profit à celui que Jésus-Christ a établi sur des millions d'âmes. Mais, si le Pape lui-même est le moins intéressé des catholiques au maintien de son pouvoir temporel, c'est nous qui le sommes tous à sa place. C'est chacun de nous, c'est tout fidèle marqué du sceau du baptême et membre du corps sacré de l'Église qui voit dans la souve-

raineté du vicaire de Jésus-Christ, non sans doute la condition essentielle du maintien de sa foi, mais une garantie efficace et un symbole éclatant de sa liberté spirituelle. S'il n'est pas souverain, en effet, et l'égal des plus puissants de ce monde, le chef de l'Église doit être leur subordonné et leur inférieur. Souverain ou sujet, la langue et la science politiques ne connaissent pas de troisième alternative. Se figure-t-on sérieusement, dans l'état de division de l'Europe, le Pape sujet d'une seule des puissances qui s'en partagent le territoire? le Pape soumis, par conséquent, dans toute cette partie du gouvernement de l'Église que ne garantit pas l'infaillibilité dogmatique, à la pression d'une force prépondérante, ou à l'influence insensible des préjugés nationaux? Les catholiques de France se sentiraient-ils en sécurité si le Pape était sujet de l'empereur d'Autriche, du roi de Naples ou de Piémont, et si, pour la direction de leur culte et la nomination de leurs pasteurs, il fallait correspondre avec un étranger qui pourrait devenir un ennemi? Je ne sais si les fidèles se contenteraient d'un tel état; mais, à coup sûr, l'orgueil royal ne s'en accommoderait pas longtemps. Aucun monarque ne voudrait céder à son voisin l'avantage de posséder le Pape à ses côtés et sous sa main : chacun ferait un pape à sa guise, et la robe sans couture de l'unité catholique serait divisée en mille lam

beaux. Vingt églises purement nationales s'élèveraient aux pieds de tous les trônes, et ce que deviendrait la liberté de conscience dans ce partage, Byzance et Moscou sont là pour le dire. Que les âmes soucieuses de la dignité de la conscience humaine y veuillent bien songer un instant. Jamais elle n'eut dans le monde de plus éclatante représentation que ce petit territoire de Rome, respecté à travers les siècles par tant d'ambitions en conflit et tant de conquêtes successives. Dans les âges où la force brutale couvrait la surface du monde, ce fut sur ce point élevé que brilla l'unique phare de la liberté spirituelle. D'autres vents que ceux qui soufflent autour de nous ont déjà passé sans l'éteindre. La main qui contient et qui déchaîne les orages est encore assez puissante pour le préserver aujourd'hui.

Que l'Italie nous permette donc de le lui dire : il y a là pour la liberté, pour la conscience, pour les droits les plus chers et les biens les plus précieux de l'humanité, un intérêt qui ne contrarie nullement, mais qui prime de droit celui d'une seule nation. Si, suivant des conseils aveugles, elle se laisse égarer jusqu'à séparer sa cause de celle de la papauté, le sort de la lutte qui s'engage est écrit par avance dans l'histoire. Ce n'est pas la papauté qui périra. Le sol de Rome a toujours porté malheur à ses spoliateurs et à ses conquérants.

C'est ce qu'a pensé, sans doute, le souverain de la France, qui est en même temps le général de nos armées. C'est dans la vue de séparer sa cause de celle que poursuivent les tribuns et les pamphlétaires de la Révolution qu'il a fait savoir solennellement, par l'organe de son ministre des cultes, à tous les évêques de France, à tous ceux que le Pape appelle ses frères, son intention de respecter l'intégrité des droits temporels du siége de Rome.

Si nous enregistrons avec empressement cet hommage rendu à la justice, ce n'est pas que nous ignorions combien les promesses écrites sur les papiers officiels sont rapidement emportées par le souffle impétueux des événements, et combien il est difficile d'arracher le secret de l'avenir aux arrière-pensées de la politique et aux caprices de la fortune. Ce n'est pas que nous soyons plus sourds que d'autres à tout le bruit qui se fait et qu'on laisse faire autour de nous, et qui, bien que parti de très-bas, se répand pourtant très-loin, grâce au silence universel. Mais c'est qu'une parole souveraine, publiquement adressée à l'Europe, doit faire foi pour tout le monde jusqu'à ce qu'il ait été prouvé que celui qui la donne manque de puissance ou de volonté pour la tenir. Ce ne peut être la volonté, et, à coup sûr, ce n'est pas la puissance qui manque au maître de la France et au commandant de deux cent

mille hommes. Quand on rend à une nation le service que Napoléon III offre aujourd'hui à l'Italie, on a le droit et le moyen d'être écouté. Il dépend entièrement de lui de faire comprendre aux plus égarés des Italiens que l'Italie n'est rien sans Rome et que Rome n'est rien sans le Pape. Tant que cette déclaration sera écrite sur le drapeau de la France, sans être démentie par les actes de sa politique, nos inquiétudes peuvent être vives, mais tous nos sentiments sont à l'aise, et nous ne voyons rien qui nous empêche de nous montrer, cette fois comme toujours, dévoués à la cause de l'Église, de la France et de la liberté dans le monde.

LA

LETTRE IMPÉRIALE

ET LA SITUATION

Janvier 1860.

Le jour s'est fait depuis un mois sur le nuage qui couvrait encore, au moment où le dernier *Correspondant* sortait des presses, la situation réciproque de la France et du saint-siége : nous n'avions devant nous alors qu'une brochure d'origine inconnue ; nous rencontrons aujourd'hui une lettre impériale. Tant de lumière succédant à tant d'ombre est bien faite pour éblouir les regards : hier la discussion ne savait à qui se prendre; aujourd'hui ce n'est pas la connaissance qui lui manque, c'est la liberté peut-être : tâchons du moins que ce ne soit pas le courage.

Sous la constitution qui nous régit, le gouvernement tout entier est concentré dans la personne de l'Empereur. Tous les actes du gouvernement sont des actes de l'Empereur même. Les lettres impériales n'ont, à cet égard, aucun privilége. Si la discussion est permise sur les actes du gouvernement, comme on nous en a donné tant de fois l'assurance, elle doit être permise sur les lettres impériales comme sur tout autre document officiel; la forme seule peut différer. Un peu plus de solennité d'un côté doit imposer un peu plus de réserve de l'autre ; c'est une condition qu'il ne nous est pas difficile de remplir.

Au demeurant, la lettre impériale, qui est sous nos yeux, n'est ni la première ni la seule communication du même genre émanée du même trône, depuis que les armées françaises, franchissant les Alpes, ont fait lever sous la poussière de leurs pas la question qui émeut si vivement l'Europe. Il en est d'autres, et très-nombreuses, qui se sont succédé rapidement et qui correspondent dans leur succession aux périodes diverses que la question elle-même a tour à tour traversées. Il n'est ni sans intérêt ni sans instruction de passer rapidement en revue et ces périodes mêmes et les paroles officielles qui en ont caractérisé les différences et marqué les progrès.

La première de toutes a été celle qu'on pourrait ap-

peler la période des espérances et des promesses. Dans l'ardeur d'une expédition annoncée sous les plus brillants auspices, on promettait alors (qui ne se le rappelle ?) tout ce qui était demandé et même ce qui ne l'était pas : aux Italiens la liberté complète de leur patrie et une fédération d'États dont tous n'éprouvaient pas le désir ; au pape, le maintien de tout son pouvoir et une présidence des futurs confédérés, dont il n'avait jamais réclamé le fardeau. L'Italie devait être libre jusqu'à l'Adriatique : toutes les murailles en portaient l'assurance souscrite du seing impérial. Le pape serait conservé dans l'*intégrité* de tous ses droits temporels. Toutes les voûtes des églises retentissaient de cet engagement signé du confident attitré de la pensée souveraine. Devant de telles assertions le doute que quelques-uns s'obstinaient à concevoir était considéré comme un outrage, et on leur enjoignait de cesser d'être inquiets sous peine de devenir factieux. Des mandements épiscopaux, qu'on n'empêchait pas les journaux de reproduire, envoyaient acte de la parole donnée dans les moindres paroisses de France ; mention en était faite au début de toutes les prières. Si les serments des hommes sont reçus dans le ciel, jamais aucun ne lui fut porté par tant de bouches à la fois.

On sait ce qui est advenu : la rencontre de fortes citadelles en Vénétie et l'apparition précisément aussi

inattendue d'éléments révolutionnaires en Italie ; la guerre subitement arrêtée ; la paix plus subitement conclue. L'Italie ne put être libre tout entière, et l'intégrité des États du pape fut entamée par l'insurrection. Les promesses ne se trouvant remplies envers personne, on les remplaça par des conseils qui furent également offerts à tout le monde : conseil aux Italiens de renoncer à toute tentative d'unité exagérée et de rentrer de bonne grâce sous l'autorité de leurs princes déchus ; conseil au Piémont de renoncer à la poursuite d'annexions exorbitantes ; conseil à l'Autriche de relâcher la dureté de son joug en Vénétie et d'ouvrir ses citadelles à des troupes italiennes ; conseil au pape de désarmer ses sujets par l'offre de concessions faites à leurs vœux supposés. Chacun de ces avis différents eut sa dépêche officielle et même son épître autographe.

Les conseils ont eu le même sort que les promesses. Comme les unes n'avaient pu être tenues nulle part, nulle part aussi les autres ne furent agréés. Les Italiens ne firent pas mine un seul instant de se prêter au retour des autorités renvoyées, dussent-elles revenir les mains pleines de toutes les réformes et de toutes les constitutions possibles. Le pape ne jugea point convenable d'offrir à ses sujets insurgés des concessions refusées d'avance. Tout se traînant ainsi dans l'incertitude, c'est la politique française qui a dû faire un pas de

plus. La période des conseils avait succédé à celle des promesses ; elle est remplacée aujourd'hui par celle des exigences et des sacrifices.

Seulement voici la différence : hier encore on parlait à tout le monde ; aujourd'hui c'est au pape seul qu'on s'adresse. C'est lui, et lui seul, qui doit liquider à ses dépens les frais de la succession embrouillée qu'ont laissée derrière elle une guerre qui a tout ébranlé et une paix qui n'a rien raffermi. Sous une forme polie, discrète, mais claire, aisément intelligible, la lettre du 31 décembre, s'il faut en croire plusieurs de ses commentateurs de la presse, est une sommation respectueuse adressée au pape de sacrifier ce qu'il a perdu, sous peine de perdre ce qu'il possède. Par cela même que la garantie des provinces encore soumises à l'autorité du saint-siége n'est accordée qu'en échange du sacrifice de provinces insurgées, il est très-évident, de leur aveu, que le refus du sacrifice doit entraîner la perte de la garantie ; c'est à prendre ou à laisser. Au début de la crise, tout était promis sans condition : huit mois à peine écoulés, on offre en échange d'une perte certaine une caution conditionnelle.

Ainsi avons-nous marché de jour en jour et d'heure en heure, précipitant ou suivant les événements ; poussant les révolutions devant nous, ou poussés par elles. Chacune de nos stations n'ayant duré que quelques

semaines, il est possible que très-peu de temps s'écoule avant que nous arrivions à la dernière, à celle qui mettra définitivement en cause le pouvoir temporel tout entier.

Les faits, en effet, comme le dit très-bien la lettre impériale, ont une logique inexorable : et même il faut leur rendre cette justice, que, tout bons logiciens qu'ils soient d'ordinaire, ils n'ont jamais ni mieux ni plus sûrement raisonné que depuis huit mois. Aussi n'a-t-il pas été nécessaire un seul instant d'être prophète pour prévoir leur cours ; il a suffi, il suffit encore de savoir tirer les conséquences d'un syllogisme. Il était parfaitement, logiquement certain que la guerre entreprise en Lombardie serait suivie d'une insurrection immédiate dans les États pontificaux. Il était parfaitement, logiquement certain que l'insurrection, provoquée par la guerre et victorieuse par la force, ne céderait point devant la raison et ne s'arrêterait point devant les prières. Il était parfaitement, logiquement certain que l'entreprise de concilier non-seulement les vœux légitimes, mais les fantaisies passionnées des Italiens avec tous les droits du saint-siége, aboutirait à une contradiction insoluble, et que des promesses contradictoires faites à des parties opposées conduiraient à se démentir nécessairement. Il n'était pas si sûr, mais il était malheureusement trop probable que dans cette alternative

le choix des sacrifices tomberait sur celle des parties qui n'avait pour elle ni force armée, ni force populaire, ni insurrection, ni citadelle. Il n'est pas moins certain, toujours au nom de la même logique, que la proposition faite aujourd'hui au saint-siége, qu'elle soit acceptée ou non, enfantera dans un délai très-court une atteinte radicale à tout le pouvoir temporel de la papauté.

Comment éviterions-nous, sur la pente où nous marchons, de franchir ce nouveau pas? La lettre impériale demande au saint-père une concession en lui offrant une garantie. La concession compromet tout : la garantie ne répond de rien. Les insurgés de Bologne se sont soulevés non pour des griefs, ni au nom de droits à eux particuliers, mais au nom d'un principe général, au nom d'une incompatibilité prétendue entre le pouvoir pontifical et l'ordre social des temps modernes ; principe répété par toute la presse anticatholique d'Europe, amplifié, commenté avec additions de développements doucereux et oratoires par l'opuscule qui a servi d'éclaireur à la lettre impériale. S'il est vrai aujourd'hui, ce principe sera vrai demain ; s'il est vrai à Bologne, il est vrai à Rome ; incapable de gouverner sur l'Adriatique, le pape ne peut être capable de gouverner sur la Méditerranée. Dans l'état des choses, après ce qu'on lui a dit, et au prix de tout ce qui se

proclame en Europe, ce n'est point la concession d'une province qu'on lui demande, c'est l'aveu de son indignité ; c'est son jugement d'interdiction qu'on lui propose de souscrire, et l'arrêt sera exécutoire partout où s'élève encore l'écusson de la tiare et des clefs.

Reste la garantie promise au nom de l'Europe, promise seulement, et déjà refusée par l'Angleterre. Mais, à moins que la langue ne contienne un vocabulaire d'assurances jusqu'ici inconnu, comment s'y prendre pour que cette garantie soit plus explicite et plus positive que celle que la France avait naguère, non pas promise une fois, mais cent fois donnée, et qui n'a pourtant rien empêché? Comment le débris des États pontificaux serait-il mieux protégé par l'espérance d'une promesse diplomatique que l'intégrité n'a pu l'être par la réalité d'une parole impériale? Qui garantira cette fois les garants et la garantie? Qui défendra le saint-siége contre la chance des scrupules tardifs, contre l'autorité supérieure des faits accomplis, contre tous les prétextes de résiliation tirés de ces cas fortuits que tout le monde avait prévus? Quoi! en déchaînant l'orage on avait juré de préserver de tout péril le navire qui portait le successeur de Pierre : le naufrage est arrivé sous vos yeux, contre l'écueil même que le moindre pilote vous indiquait. Quelle foi voulez-vous désormais qu'inspirent tous les contrats d'assurances?

Direz-vous que ce n'est pas la France seule, mais l'Europe entière qui promettra? Ah! je ne fais pas à la France l'injure de croire que la promesse de l'Europe soit plus sincère et plus efficace que la sienne.

Point de doute, par conséquent point d'illusion possible; arrivés maintenant sur le dernier rebord du fossé, nous en pouvons mesurer la profondeur. Ce n'est pas tel genre d'exercice ou telle partie du domaine du pouvoir temporel de la papauté qui est en question. C'est le pouvoir temporel tout entier, dans son principe le plus général et dans la moindre de ses applications. Ainsi aggravé, le débat pourtant s'élève et s'éclaircit. Tout ce qui avait pu troubler l'esprit ou arrêter les efforts de quelques-uns, même parmi les catholiques : le scrupule de venir en aide à de regrettables abus, le désir de hâter de souhaitables réformes, le souvenir des extensions ou des réductions successives qu'a pu recevoir l'État de l'Église; la crainte de confondre ce qui doit durer avec ce qui passe et ce qui change, toutes ces considérations, concevables encore il y a peu de mois, se dissipent aujourd'hui sous l'impérieuse et croissante clarté des événements. C'est tout le pouvoir humain de la papauté; c'est cet édifice fondé par le temps, sorti sauf de tant d'usurpations despotiques et de tant de révolutions populaires, consacré par l'hommage de tous les génies politiques de l'Europe, et à

l'ombre duquel la conscience de tant de millions d'âmes a vécu libre pendant dix siècles : c'est là ce qui est atteint à la base et menace de s'écrouler aujourd'hui. Il ne s'agit plus de savoir si le chef de l'Église gouvernera de telle façon ou commandera à telles personnes ; il s'agit de savoir s'il descendra du rang de souverain pour n'avoir plus à choisir qu'entre la condition de sujet et celle de proscrit.

Comment se posera cette question suprême ? D'où naîtra, d'où viendra le dernier péril ? sera-ce du fait ou de la permission de la France ? Sa part à l'inévitable crise sera-t-elle directe ? Fera-t-elle intervenir ici ce fameux congrès, toujours annoncé, toujours renvoyé, fantôme impuissant qu'on évoque et fait rentrer dans l'ombre à volonté, auquel on remet toutes les difficultés du lendemain et dont le jour n'arrive jamais ? Laissera-t-elle propager sans obstacle jusqu'aux portes du Vatican le mouvement dont la guerre d'Italie a été le signal ?

Je l'ignore, je ne sais quelle résolution succédera au refus certain d'une proposition inacceptable.

Mais j'avoue qu'ici le moyen me touche fort peu ; les distinctions ont peu d'importance, le résultat seul a quelque prix à mes yeux, et en aurait, je crois, aux yeux de l'histoire. Que la France détruisit ou laissât tomber, en retirant sa main, le pouvoir temporel du

saint-siége devant les passions qu'elle a mises en liberté, peu importerait, en vérité. Dans certaines situations et pour certains peuples, faire et laisser faire sont exactement la même chose. Qu'on dirige le flot ou qu'on lâche l'écluse, si l'inondation survient, on n'en sera pas moins responsable et probablement pas moins victime.

Non, la France, étant ce qu'elle est, pouvant ce qu'elle peut, et après tout ce qu'elle a fait, ne sera jamais ni sincèrement ni impunément neutre, dans un débat engagé à ses portes entre ses alliés d'hier et le chef de son Église; si elle n'est pas avec la papauté, elle sera contre elle. Quand on est la France et qu'il s'agit du pape et de l'Italie ; de plus, quand on a conduit deux expéditions en dix ans, l'une sur le Tibre, l'autre sur le Pô ; l'une pour rétablir une autorité méconnue, l'autre pour renverser des autorités existantes ; quand on tient ici une garnison et là une armée ; quand on s'est mêlé de tout et chargé de tout ; quand on a tantôt provoqué, tantôt retenu les populations ; quand on a pris les destinées d'un pays à son compte et placé ses passions sous son égide, on n'a plus le droit, si on l'a jamais eu, de se ranger pour laisser passer les événements ; on est responsable de tout, quoi qu'il arrive. Quand on a mis dans une balance, déjà par elle-même très-instable, le poids d'une main armée, si on la re-

tire subitement et que le fléau trébuche, dira-t-on qu'on n'a rien causé? A quoi servirait d'ailleurs de vouloir être neutre dans une question qui ne l'est pas? Il est des questions de telle nature, qu'on ne leur échappe pas à volonté, on y est engagé malgré soi; quand on se recule devant elles, elles vous suivent et vous atteignent. La question du pouvoir temporel de la papauté est de cet ordre. Une grande nation, située en pleine Europe, avec trente millions de catholiques dans son sein, ne peut y rester étrangère; quelque indifférence qu'elle affecte, ou qu'on lui conseille, tôt ou tard et plus tôt que plus tard, il faudra bien qu'elle s'en émeuve; car, dès que cette question s'ébranle, elle touche au point sensible la stabilité des gouvernements, l'indépendance des citoyens, le repos de tous les intérêts et la liberté de toutes les consciences.

Faut-il le dire? Il y a quelque chose de plus affligeant peut-être encore que les incertitudes de notre politique : ce sont les aveuglements volontaires par lesquels, à la veille de grandes crises, les hommes, les sages même de notre temps, pour se décharger d'un souci qui les gêne et se dispenser d'un acte de courage, se mettent de gaieté de cœur à oublier tout ce qu'ils ont appris et à méconnaître tout ce qu'ils savent. Qui aurait pensé, je ne dis pas il y a dix ans, mais il y a un an, mais il y a six mois, qu'il fût besoin de démon-

trer, en France, aux gens de bon sens, la nécessité de l'existence d'une souveraineté temporelle assurant l'indépendance de la papauté, pour maintenir, au sein d'une Europe divisée, un équilibre entre les nations catholiques, et au sein de chaque peuple la liberté des intérêts spirituels ? C'était là un axiome de politique, à peine contesté par quelques rêveurs, mais que ne discutait seulement pas quiconque prétendait posséder la moindre pratique des affaires. Il n'était pas nécessaire d'être dévot, il suffisait d'être sensé pour l'affirmer. En 1849, au sein d'une majorité législative où siégeaient côte à côte des juifs, des protestants, des catholiques, des fils de la Révolution et des vétérans de l'ancien régime, de vieux défenseurs du pouvoir et d'obstinés champions de la liberté, pas une voix n'avait réclamé contre cette vérité de raison, pas une dissidence ne s'était fait jour. Et aujourd'hui, parce qu'un tourbillon s'est élevé, parce qu'une complication s'est rencontrée et qu'il y a un obstacle sur la voie, il se trouve des gens à prétention de sagesse et des publicistes soi-disant conservateurs pour nous enseigner d'un ton doctoral que l'expérience des siècles s'était trompée en attachant la moindre importance à cette pièce jusque-là regardée comme essentielle et principale de l'édifice européen. Il nous faut apprendre de leur bouche que ce que nous avions été élevés, instruits

par eux-mêmes ou par leurs maîtres à considérer comme une question d'ordre public et de liberté universelle, n'était qu'un débat insignifiant, qu'on peut laisser vider sans inconvénient en champ clos entre Saint-Pierre et le Vatican par la souveraineté des peuples aux prises avec celle de l'Église. Cela s'appelle, dans un langage nouveau, laisser l'Italie faire ses affaires. Il est entendu dorénavant qu'il n'y a d'intéressés ici que des Italiens, et tout au plus quelques ardents et aveugles catholiques. Ces théories se font jour dans des journaux indépendants, le lendemain des brochures anonymes et la veille des lettres impériales, et s'offrent officieusement à la politique officielle.

On peut dire et écrire tout cela : on a dit et on a écrit tant de choses en France ! On peut même le faire croire à des esprits dévoyés, à des raisons étourdies par tant de révolutions successives et qui tiennent d'ailleurs à s'apercevoir le plus tard possible, pour s'émouvoir le moins possible des périls qui les menacent. Je ne donne pas deux mois aux événements, s'ils arrivent comme on le prédit et comme on le souhaite, pour avoir démontré aux plus incrédules qu'il y a autre chose ici d'engagé que des Italiens et des catholiques. Dans la catastrophe qui menace, ce ne sont là ni les seuls ni les principaux intéressés : ni les uns

n'ont rien exclusivement à y prétendre, ni les autres rien de particulier à en craindre.

Le ciel voit la sincérité de mon cœur quand j'affirme qu'il ne s'y est pas élevé un seul jour, depuis un an, un vœu qui ne fût en faveur de la noble cause de l'indépendance italienne. Je ne suis point de ces prophètes de malheur qui, contestant aux Italiens le droit d'exister, n'ont cessé de leur prédire le retour des mêmes souffrances en punition des mêmes fautes. J'espère au contraire, du fond de mon âme, que la légitimité de leurs vœux et la persistance de leurs efforts ont enfin trouvé grâce devant la sévérité prolongée des arrêts de la Providence. Je ne sais rien d'ailleurs de plus respectable et de plus touchant qu'une nation qui ressuscite. C'est une bonne fortune qui n'arrive qu'aux nations chrétiennes, à celles que Dieu, comme dit l'Écriture, a faites perpétuellement *guérissables*. Mais on ne peut ressusciter que comme on a vécu, dans les mêmes conditions de prospérité et de vie, et aussi avec les mêmes charges de conscience et d'honneur. Or, jamais à aucune époque de l'histoire de l'Italie, dans l'esprit d'aucun de ses grands hommes, dans le calcul d'aucun de ses politiques, dans l'espoir d'aucun de ceux qui, pendant ses jours d'oppression, ont souffert et vécu pour elle, Rome et la papauté souveraine n'ont été considérées comme des propriétés dont l'Italie pût

disposer à sa fantaisie. Rome est un dépôt que la Providence lui a confié : ce n'est point un bien qui lui appartienne. Rome n'appartient qu'à l'humanité, dont elle a été deux fois mère et deux fois maîtresse. Ainsi ont toujours pensé, de nos jours et jusqu'à hier même, les enfants les plus dévoués de l'Italie.

Le bonheur de ma jeunesse m'a fait descendre, par exemple, dans les profondeurs même de l'âme d'un grand, peut-être du plus grand Italien de nos jours. J'ai vu de près l'illustre Rossi, bien avant que sa fin eût fait comprendre de tous et apprécier sa vie. Sous le manteau de l'ambassadeur de France, j'ai senti battre le cœur de l'Italien. Attaché à sa patrie adoptive par la reconnaissance et le devoir, il conservait toujours pour l'Italie l'instinct de la nature et le mouvement du sang. Combien de fois, dans cette redoutable année qui a précédé l'ébranlement du monde, au bruit de la Péninsule frémissante et de l'Europe chancelant sur ses bases, m'a-t-il été donné de m'entretenir avec lui sur les rapports de cette Italie qui lui avait donné le jour, de cette France qui avait réparé ses malheurs et de cette papauté à qui il devait offrir sa mort ! J'atteste que, si dans le cours de ces entretiens quelque tiers, survenant, fût venu lui dire que l'existence souveraine de la papauté était une question exclusivement italienne, dont l'Italie seule devait connaître et où la France

n'eût rien à voir, toutes ces belles choses, eussent-elles été accompagnées, comme aujourd'hui, de propos légers et de grâces sautillantes, n'eussent pas même obtenu de lui une réponse. Je crois le voir d'ici lancer sur ces agréables railleurs un de ces regards froids qui déconcertaient la légèreté tranchante; je crois voir passer sur ses lèvres ce dédaigneux sourire qui ne l'a pas quitté dans la mort.

Non, parce que le souffle qui a porté l'Évangile à travers le monde a déposé sur la colline du Vatican le germe de la souveraineté pontificale, l'Italie n'a pas le droit, aujourd'hui que l'arbre est séculaire et que tant de nations chrétiennes, assises à son ombre, seraient atteintes par ses ruines, d'en saper la base, ou, ce qui reviendrait au même, d'en mutiler les racines et d'en détourner la séve. La question n'est donc pas exclusivement italienne, mais elle n'est pas davantage exclusivement catholique. On fait aux catholiques de France l'honneur de beaucoup s'occuper d'eux en cet instant. Les uns les raillent, les autres les outragent, ceux-ci demandent qu'on les persécute, d'autres leur apportent des consolations dédaigneuses, assaisonnées de récriminations blessantes. Personne ne me paraît comprendre le véritable état de leurs sentiments. On dit qu'ils sont émus, surpris, ébranlés. Émus : sans contredit! Comment ne le seraient-ils pas des inquiétudes du Père com-

mun des fidèles, des épreuves possibles, des injures présentes, de la lutte instante entre leur patrie et l'Église? Surpris : pour quelques-uns, c'est possible. Il en est, et en très-grand nombre, qui s'étaient endormis au murmure de paroles flatteuses, sur la foi d'une protection humaine, que les premiers grondements de l'orage n'ont même pas réveillés et qui, pendant leur sommeil, se sont laissé ravir toutes leurs armes de défense. Ceux-ci peuvent être surpris; mais d'autres, je le garantis, ceux-là même à côté de qui je parle ici, n'ont point éprouvé de surprise : n'ayant jamais dormi, ils n'ont pas eu besoin de se réveiller. Quant à être ébranlé, j'ose dire que cela n'est vrai pour personne. Et de quoi seraient-ils ébranlés? En quoi, en effet, l'épreuve qui s'annonce les ébranlerait-elle dans le fondement même de la confiance chrétienne? Est-ce qu'il y en a un seul qui croie la foi menacée et l'Église ruinée, parce que le pouvoir temporel serait momentanément suspendu? En vérité, je ne puis m'empêcher de sourire quand je vois des apprentis en histoire ecclésiastique s'efforcer gravement de convaincre les catholiques que le pouvoir temporel n'est point essentiel au pouvoir spirituel, que son existence n'est pas de foi ni son origine contemporaine de la papauté elle-même. Continuez, ai-je envie de leur dire : vous vous arrêtez trop tôt en si beau chemin! Vous nous dites

comment la papauté est née ; nous vous dirons comment elle a vécu. Elle est née dans la pauvreté ; elle a vécu dans les traverses. Vous nous menez de la crèche aux catacombes ; nous vous conduirons de Salerne à Savone, entre les tombeaux et les prisons des papes proscrits. La papauté a passé son temps à être chassée de Rome et à y revenir, à y être assiégée et délivrée. Une fois de plus, ce n'est vraiment pas la peine d'en parler. Mettons que cette fois l'exil fût plus long et le divorce plus profond ; qu'en résulterait-il? la continuité d'une grande injustice, beaucoup de gêne, des communications difficiles entre les pasteurs et les fidèles, une action irrégulière et violente des souverains politiques sur le pontificat sans défense, l'oppression plus facile, et par là peut-être la faiblesse plus fréquente ; graves inconvénients, et que nous ne sommes point assez superbes pour dédaigner. Rien pourtant, dans tout cela, qui atteignît la durée de l'Église ou l'intégrité de la foi. Tout ce qui est temporairement menacé n'est rien auprès de ce qui est éternellement garanti. Non, vous ne savez pas, vous ne pouvez pas savoir combien ces orages passagers de la surface se font sentir peu avant dans les profondeurs de nos croyances ; vous ne savez pas, vous ne pouvez pas savoir combien ce qui touche le bord de la robe sans tache flottant sur la terre est loin encore de la

tête auguste qui se perd dans les nuages. Quand vous nous dites insolemment de mieux distinguer l'ordre temporel de l'ordre spirituel, c'est vous qui ne savez pas et qui ne pouvez pas savoir ce que cette distinction est pour nous, et combien les agitations du temps sont loin d'ébranler les convictions qui tendent à l'éternité.

Mais, si ce ne sont ni les Italiens ni les catholiques qui ont ici exclusivement et principalement le droit de se faire entendre, qui est-ce donc qui est vraiment intéressé, qui est-ce qui a sujet d'être effrayé, et qui est-ce qui doit l'être ? Ah ! je vais vous le dire. Ce sont tous ceux, catholiques ou non, qui ouvrent leurs yeux de sang-froid sur l'état présent de l'Europe et de la France, au lieu de les détourner par étourderie et de les fermer par prévention. Ce sont ceux qui la voient, cette vieille Europe, toute divisée contre elle-même, ayant perdu toutes ses ancres et toutes ses boussoles, travaillée par ses dissensions intestines, et prête à devenir tour à tour ou la proie des factions ou le jouet de l'ambition. Ce sont ceux qui la voient, cette France mobile, à la fois pleine d'orages et lasse de révolutions, et, dans la défaillance de ses règles morales, prompte à servir la force sous ses formes diverses, despotiques ou populaires. Ce sont ceux qui, ayant vu tout cela, considèrent, ne fût-ce qu'en appréciateurs indifférents, ce

qu'est la papauté dans le monde, quels principes s'y rattachent, combien de consciences et d'idées se groupent autour d'elle, et ne trouvent pas qu'il soit ni si plaisant ni si simple de déplacer de sa base cette masse imposante, pour la jeter ensuite au hasard, à droite ou à gauche, sur les flancs ballottés du navire qui porte la société moderne. Ce sont ceux qu'intéresse, au dehors, l'équilibre relatif des États, et parmi nous le maintien d'une autorité morale, indépendante, en face du plus grand développement qui fût jamais de force matérielle. Pour se ranger parmi ceux-là il n'est pas nécessaire, mais il n'est pas défendu d'être catholique.

Il n'est pas nécessaire d'être catholique, il suffit d'être Français, pour se poser avec effroi cette alternative : Si le pape n'est pas souverain à Rome et souverain avec toute la plénitude et toutes les ressources de la souveraineté, il faut qu'il dépende de quelqu'un : ce sera donc de nous ou d'autrui. Or ni l'une ni l'autre de ces sujétions ne plaît ni ne rassure. L'une, si elle était possible, inquiéterait le patriotisme ; l'autre menace au point le plus délicat et le plus sensible ce qui survit encore parmi nous de liberté morale.

Que l'amoindrissement de la papauté dût le jeter dans la sujétion et sous la dépendance d'une autre puissance que la France, nous ne voulons pas même le supposer. Ce serait un résultat trop étrange d'une

guerre entreprise pour l'émanciper (on nous l'a dit) de l'influence autrichienne. Dans les divisions de l'Europe, dans l'incertitude de ses alliances, avec toutes les chances de son avenir, qui est-ce qui voudrait mettre d'un autre côté que celui de la France, sinon la force prépondérante, au moins l'appoint considérable dont la papauté dispose ? Si le pape n'était plus indépendant à Rome, qui est-ce qui voudrait qu'il fût placé sous une autre main que la nôtre?

Mais alors voici ce qui m'alarme : la main de la France, elle est très-forte au dehors; elle est plus forte encore au dedans. C'est la main d'un pouvoir immense, que dix révolutions, chose étrange! ont successivement accru : pouvoir très-différent de toutes les vieilles autorités de l'Europe, qui vivent de traditions et de souvenirs, et dont les débris s'écroulent à chaque souffle des temps nouveaux : pouvoir retrempé, au contraire, dans les eaux populaires, et porté dans les flancs de la société moderne. A ce pouvoir, l'administration donne mille bras et la centralisation une seule tête. Il a une armée incomparable qu'il peut jeter à volonté à droite et à gauche. Sa pensée vole avec la rapidité de l'éclair, et ses canons vont atteindre ceux mêmes qui n'en entendent pas le bruit. Une combinaison savante de vieilles et de nouvelles lois a mis entre ses mains toutes les sources et tous les freins de l'activité

sociale : la justice, la publicité et la richesse. A ce pouvoir, je ne connais qu'un seul égal, qui est en même temps un supérieur, c'est celui de l'Église catholique. Sur la surface de la France, je ne conçois qu'une seule autorité qui ne relève pas de lui, c'est l'Église. Je ne connais qu'une seule porte dont il n'ait pas la clef, c'est celle de la prière et de la conscience. Conçoit-on pourquoi il est grave, en face d'un tel pouvoir, d'amoindrir, fût-ce d'une ligne, la seule tête qui soit de niveau avec lui, et qui puisse le regarder en face? Conçoit-on quel danger il y a à lui donner une prise nouvelle sur le représentant du seul domaine où il n'ait pas encore pénétré? Cela est grave surtout pour ceux qui n'ont pas foi dans les promesses faites à l'Église, qui ne connaissent pas le ressort intérieur qui la soutient et qui peuvent craindre de la voir, si on tentait de l'asservir, faillir et s'affaisser sous l'épreuve.

Nous savons, nous, que cela ne sera pas : vienne l'épreuve, elle trouvera tous les cœurs prêts. D'autres, au début de ce siècle, l'ont déjà connue et l'ont traversée. Dépouillée, l'Église ne s'est pas laissé enchaîner. Elle a résisté, et sa résistance a été le signal du triomphe de l'esprit sur la matière, et de la conscience sur la force.

FIN DU TOME SECOND ET DERNIER

TABLE DES MATIÈRES

SECONDE PARTIE

PHILOSOPHIE ET POLÉMIQUE RELIGIEUSE

Un dernier mot sur la religion de Leibnitz. 5
Les dernières polémiques sur l'intolérance et la liberté religieuses. 61
Quelques observations sur la discussion des traditionalistes et des rationalistes. 101
Des caractères de la polémique religieuse actuelle. 145
Réponse aux attaques du R. P. Guéranger sur l'histoire de l'Église et de l'empire au quatrième siècle. 217
De la religion naturelle. 253
L'Italie et le pouvoir temporel du pape. 393
La lettre impériale et la situation. 407

FIN DE LA TABLE DU TOME SECOND ET DERNIER.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.